Johannes Corrodi Katzenstein | Andreas Mauz | Christiane Tietz (Hg.)

Doing Interpretation

Perspektiven praxeologischer Hermeneutik



HERMENEUTIK UND INTERPRETATIONSTHEORIE 2

Ferdinand Schöningh

Doing Interpretation

Hermeneutik und Interpretationstheorie

Band 2

Johannes Corrodi Katzenstein, Andreas Mauz,
Christiane Tietz (Hg.)

Doing Interpretation

Perspektiven praxeologischer Hermeneutik

BRILL | **Ferdinand Schöningh**



DOI: https://doi.org/10.30965/9783657701551

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR) der Universität Zürich.

Umschlagabbildung aus: John Bulwer, *Chirologica, or The Natural Language of the Hand* (London 1644)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2629-9216
ISBN 978-3-506-70155-8 (paperback)
ISBN 978-3-657-70155-1 (e-book)

Inhalt

Vorwort

Der vorliegende Band bietet die Beiträge der gleichnamigen zweiten Jahrestagung des Netzwerks Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI), die im November 2017 am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR) der Theologischen Fakultät Zürich stattfand.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren für ihre Texte, wir danken aber vor allem auch für ihre große Geduld mit den Herausgebern. Der Abschluss des Projekts ließ lange auf sich warten. Dr. Martina Kayser und Lisa Sauerwald vom Schöningh Verlag gilt unser Dank für die zuverlässige Betreuung des Bandes. Susanne Schenker vom Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Zürich, hat mit der gewohnten Sorgfalt bei der redaktionellen Aufbereitung der Texte geholfen. Ein besonderer Dank geht an Johannes Corrodi Katzenstein, der bereit war, als dritter Herausgeber einzusteigen und wesentlich zum Abschluss der Publikation beizutragen. Die Drucklegung des Bandes wurde ermöglicht durch einen Beitrag des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Zürich, im April 2021

Christiane Tietz / Andreas Mauz

Doing Interpretation

Einleitende Hinweise zur praxeologischen Hermeneutik

Andreas Mauz

I. Einleitung

I.1 *Praxeologische Hermeneutik?*

Die Rede von »praxeologischer Hermeneutik« ist im gegenwärtigen akademischen Diskurs zunehmend nachweisbar, breit etabliert ist sie jedoch nicht.[1] Das ist gleichermaßen verständlich wie verwunderlich. Verständlich scheint die relative Absenz der Fügung vor dem Hintergrund einer verbreiteten Auffassung von Hermeneutik, die diese primär mit theologischen, philosophischen, philologischen, aber auch juristischen Beiträgen zu Problemen des Textverstehens in Verbindung bringt. In diesem Bereich stehen entsprechend Fragen wie die Maßgeblichkeit von Autorintentionen im Fokus oder Verstehensprobleme, die dem Zeitabstand zwischen Textgenese und Textrezeption geschuldet sind. Die primären systematischen Bezugsinstanzen einer so verstandenen Hermeneutik sind in der Regel und in unterschiedlicher Gewichtung »der Autor«, »der Text«, »der Leser« und »der Kontext«,[2]

1 Vgl. von unserem eigenen Projekt abgesehen u. a.: Schäfer, Heinrich Wilhelm, Zur praxeologischen Hermeneutik der Theologie, in: Kreutzer, Ansgar/Sander, Hans-Joachim (Hg.), Religion und soziale Distinktion. Resonanzen der Soziologie Pierre Bourdieus in der Theologie, Freiburg i/B 2018, 109-157; Przyborski, Aglaja, Bildkommunikation: Qualitative Bild- und Medienforschung, Berlin 2018, 295-298 (»Bilder und Bildpraktiken versehen: Aglaja Przyborskis praxologische Hermeneutik ikonischer Kommunikation«); Groß-Kunkel, Anke, Kultur, Literacy und Behinderung: Teilhabe verstehen und verwirklichen mit den LEA Leseklubs, Bad Heilbrunn 2017, 40 u. ö.; Schmidt, Robert, Re-describing Social Practices. Comparison as Analytical and Explorative Tool, in: Scheffer, Thomas/Niewöhner, Jörg (Hg.), Thick Comparison: Reviving the Ethnographic Aspiration, Leiden 2010, 79-102, 95; Quéré, Louis, Agir dans l'espace public: L'intentionalité des actions comme phénomène social, in: Pharo, Patrick/Quéré, Louis (Hg.), Les formes de l'action: Sémantique et sociologie, Paris 1990, 85-112. Kommt hinzu, dass längst nicht überall, wo eine Ausrichtung auf die »Praxis der Interpretation« angekündigt wird, diese auch im hier entfalteten praxeologischen Sinn in den Blick kommt. Vgl. Kurz, Gerhard, Hermeneutische Künste. Die Praxis der Interpretation, Stuttgart ²2020.

2 Kritisch einführend zum Modell und seinen Varianten: Fricke, Harald, Textanalyse und Textinterpretation. Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Grundlagen, in: Anz, Thomas (Hg.), Handbuch Literaturwissenschaft, Bd. 2 (Theorien und Methoden), Stuttgart 2007, 41-54. Für eine Einführung in die Literaturtheorie, die von diesem texthermeneutischen

© ANDREAS MAUZ, 2021 | DOI:10.30965/9783657701551_002

und sie kreist zentral um das Ideal eines besseren Verstehens. Verwunderlich scheint die relative Absenz der »praxeologischen Hermeneutik«, weil bekanntlich auch ein offeneres Verständnis von Hermeneutik vertreten wird, das diese ohne mediale Spezifizierung als *allgemeine* Methodenlehre des Verstehens und Interpretierens begreift.[3] Verstehen und Interpretieren sind aber offensichtlich Praktiken, etwas, das man tut oder das sich vollzieht (auch wenn Verstehen und Interpretieren nur summarische Bezeichnungen mehr oder weniger komplexer Kombinationen kleinteiligerer Praktiken darstellen). Noch verwunderlicher wird die Absenz, hält man sich vor Augen, dass auch das Vokabular der Tradition, die als im engeren Sinn (text-)hermeneutisch gilt, durch substantivierte Verben einen unmittelbaren Praxisbezug anzeigt: »Erklären und Verstehen« (Droysen, Dilthey), »Hineinversetzen, Nachbilden, Nacherleben« (Dilthey), »Verstehen, Auslegen, Anwenden« (Gadamer), »Erkennen und Verstehen« (Mastronardi)[4], »Lesen, Verstehen, Interpretieren« (Weimar)[5], »Sinnvernehmen, Sinnkritik und Sinnbildung« (Angehrn)[6], aber auch »Vorsicht, Vorhabe und Vorgriff« (Heidegger)[7].

Diese Beobachtungen geben Anlass, das Label »praxeologische Hermeneutik« prominenter zu adressieren und seine Tragfähigkeit zu prüfen. Für eine derart signalisierte Konzentration auf die *Praxisdimension* der Hermeneutik spricht, nebst den angedeuteten historischen Zusammenhängen, vor allem auch die gegenwärtig prosperierende *praxeologische* Forschung. Im Anschluss an bestimmte Traditionslinien der Philosophie, Soziologie und der Wissenschaftsforschung ist »die Praxis« in den vergangenen Jahren fächerübergreifend zu einem eigentlichen Programmbegriff geworden. Entsprechend wurde auch sie

Grundschema ausgeht, vgl. Köppe, Tilmann/Winko, Simone, Neuere Literaturtheorien: eine Einführung, Stuttgart ^{2}2013, zum Theoriemodell insb. 6-18.

3 Wenn bereits der erste Typus nicht zwingend dem Begriff nach als »Hermeneutik« auftritt, so noch deutlicher der zweite. Entscheidend ist die relativ klare Differenzierbarkeit beider Typen. Jörg Volbers argumentiert in seinem Beitrag anhand der Begriffe eines »engen« resp. »weiten Interpretationismus« mit dem nämlichen Unterschied. Vgl. ders., Der Eigensinn der Mittel. Doing Interpretation mit dem Pragmatismus, in diesem Band, 173-194.

4 Mastronardi, Philippe, Juristisches Denken. Eine Einführung, Bern ^{2}2003.

5 Weimar, Klaus, Hermeneutica in nuce, in: Tietz, Christiane/Mauz, Andreas (Hg.), Verstehen und Interpretieren. Zum Basisvokabular von Hermeneutik und Interpretationstheorie, Paderborn 2019, 79-86.

6 Angehrn, Emil, Interpretation, Konstruktion, Praxis. Zur Hermeneutik der Selbstverständigung, in diesem Band, 51-63, 62.

7 Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen ^{10}1963, § 32. Heidegger ist in dieser Hinsicht ein besonderer Fall, gilt er doch als klassischer Vertreter der Hermeneutik (näherhin: der hermeneutischen Philosophie) und zugleich als einer der Stichwortgeber der aktuellen Praxisforschung.

mit dem Prädikat eines interdisziplinären »turns« ausgezeichnet.[8] Der Fokus auf die Vollzugsdimension, auf die situative Eingebundenheit des sozialen Lebens, geht aber auch aus einem anderen Signalbegriff hervor: dem *doing*[9] – sei es, um nur wenige Beispiele zu nennen, dem »Doing Politics«[10], »African Philosophy«[11], »Doing Good Parenthood«[12] oder gar dem »Doing Space while Doing Gender«[13]. Der Titel des vorliegenden Bandes – *Doing Interpretation* – zeigt seine Stoßrichtung denn gleichfalls anhand dieser Formel an. Er zielt auf eine Kultivierung des Gesprächs zwischen Positionen der Praxisforschung und solchen einer weit verstandenen Hermeneutik.[14] Im Fokus stehen demnach die Praktiken bzw. eine Praxistheorie des (Verstehens und) Interpretierens. Dass damit ein weites Feld adressiert wird, liegt auf der Hand. So unterschiedlich der Interpretationsbegriff entfaltet wird, so groß ist der Konsens, dass das

8 Der grundlegende frühe Band von Schatzi et al. deklarierte bekanntlich bereits im Titel, was erst in der Folge nachdrücklich der Fall war: Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/von Savigny, Eike (Hg.), The Practice Turn in Contemporary Theory, London 2001. Vgl. ferner: Stern, David G., The Practical Turn, in: Turner, Stephen P./Roth, Paul (Hg.), The Blackwell Guidebook to the Philosophy of the Social Sciences, New York 2003, 185-206. Im deutschsprachigen Kontext sind die Arbeiten von Andreas Reckwitz einschlägig, u. a. sein früher Aufsatz *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialwissenschaftliche Perspektive*, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003), 4, 282-301.

9 Zur Diskursgeschichte des erstmals von Harvey Sacks propagierten methodologischen Begriffs vgl. Christian Meier zu Verl, Ethnografisches Interpretieren. Über das doing »interpretation« in der Ethnografie, in diesem Band, 121-161.

10 Kranert, Michael/Horan, Geraldine, Doing Politics: Discursivity, Performativity and Mediation in Political Discourse, Amsterdam 2018.

11 Kayange, Grivas Muchineripi, Meaning and Truth in African Philosophy: Doing African Philosophy with Language, Cham 2018.

12 Sparrman, Anna u. a., Doing Good Parenthood: Ideals and Practices of Parental Involvement, Cham 2017.

13 Habermas, Rebekka, Doing Space while Doing Gender – Vernetzungen von Raum und Geschlecht in Forschung und Politik, Bielefeld 2018.

14 Dass diese Weite nicht auf der Hand liegt, zeigt exemplarisch die Position Karin Knorr Cetinas. Als eine Protagonistin der (wissenschaftsgeschichtlichen) Praxeologie hat sie sich ausdrücklich vom angedeuteten engen Verständnis von Hermeneutik abgegrenzt: »Ich nutze ständig die Interpretation der Teilnehmer und ihr Verständnis der Situation, und ebenso offensichtlich gebe ich eigene Interpretationen. Hermeneutiker verstehen Interpretation jedoch häufig ambitionierter als das Entdecken der tieferen Bedeutungen und verborgenen Botschaften sozialer Ereignisse, und dieses Unternehmen wird in Analogie zur Rekodierung von Textmaterialien aufgefasst […]. Mir scheint dieser Ansatz zu nah am Verständnis eines Texts als literarisch interessanter, aber überflüssiger Ausgestaltung und des Dramas als eines komplementären Schauspiels, das mit den Erfahrungen des sozialen Lebens inszeniert wird, zu sein – und zu weit weg von den symbolischen und instrumentellen Begriffen der Information, der Simulation und des Zeichens.« Knorr Cetina, Karin, Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen, Frankfurt a. M. 2002, 340.

Interpretieren ein fundamentales und damit omnipräsentes Phänomen darstellt.[15] Das gilt für die Spielarten eines technischen Interpretationsbegriffs, der sich an der Tauglichkeit bestimmter Interpretationspraktiken orientiert; es gilt aber noch deutlicher für die Varianten eines erkenntnistheoretischen Interpretationsbegriffs, der auf eine generelle Eigenschaft von Wahrnehmung und Erkennen abzielt.[16] Je stärker man diese Omnipräsenz betont, umso stärker springt aber das Interpretieren aus der genannten Reihe praxeologisch adressierter Gegenstände heraus insofern eben *jedes* »Doing Politics«, »Gender«, »Philosophy« etc. mit einem »Doing Interpretation« einher geht.[17]

Die folgende Einleitung will und kann nun nicht die Praxeologie-Diskussion an sich darstellen; das ist andernorts unter verschiedenen disziplinären oder systematischen Vorzeichen vielfach geschehen.[18] Sie beschränkt sich darauf, einige Aspekte zu benennen, die für die hermeneutische Triftigkeit einer Praxisorientierung wie, näherhin, für das Programm einer praxeologischen Hermeneutik sprechen. Dass dieses fällig ist, geht auch aus der schlichten Tatsache hervor, dass die verfügbaren Einführungen in die Hermeneutik

---

15 Vgl. exemplarisch Roselyn Dégrement, L'interprétation, in: dies., La philosophie en 32 notion, Paris 2019, 203-214; Carlshamre, Staffan, Dimensions of Interpretation, in: Mauz/Tietz, Verstehen und Interpretieren, 39-56; Bühler, Axel, Die Vielfalt des Interpretierens, in: Analyse & Kritik 21 (1999), 117-137; Spree, Axel, Kritik der Interpretation. Analytische Untersuchungen zu interpretationskritischen Literaturtheorien, Paderborn 1995.

16 Vgl. Spree, Kritik der Interpretation, 44-51.

17 Das Label »Doing Interpretation« oder auch »Doing Understanding« ist da und dort bereits in Gebrauch, wie es scheint vor allem im engeren disziplinären Umfeld der Linguistik und insbesondere der Gesprächsanalyse: Vgl. Moore, Emilee, Doing Understanding in Transient, Multilingual Communities in Higher Education, in: Journal of Linguistic Anthropology 27 (2017), 3, 289-307; Mondada, Lorenza, Understanding as an embodied, situated and sequential achievement in interaction, in: Journal of Pragmatics 43 (2011), 542-552.

18 Aus der jüngeren Forschung zur schwerpunktmäßig allgemeinen Praxistheorie: Bedorf, Thomas/Gerlek, Selin (Hg.), Philosophien der Praxis. Ein Handbuch, Tübingen 2019; Hui, Allison/Schatzki, Theodore/Shove, Elizabeth (Hg.), The Nexus of Practices: Connections, Constellations, Practitioners, Abingdon 2017; Jonas, Michael u. a. (Hg.), Methodological Reflexions on Practice-Oriented Theories, Cham 2017; Schäfer, Hilmar (Hg.), Praxistheorie. Ein Forschungsprogramm, Bielefeld 2016; Alkemeyer, Thomas u. a. (Hg.), Praxis denken. Konzepte und Kritik, Wiesbaden 2015; Bueger, Christian/Gadinger, Frank (Hg.), International Practice Theory: New Perspectives, Basingstoke 2015; Soler, Léna u. a. (Hg.), Science after the Practice Turn in the Philosophy, History, and Social Studies of Science, New York 2014; Hillebrandt, Frank, Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung, Wiesbaden 2014; Elias, Friederike u. a. (Hg.), Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften, Berlin 2014; Schmid, Robert, Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Frankfurt a. M. 2012.

zwar viel von Praktiken handeln, die Praxisdimension an sich aber nicht als Grundperspektive benennen.[19] Die Darstellung erfolgt in zwei ihrerseits mehrteiligen Schritten: In den ersten Abschnitten (II.) werden mehr oder weniger einschlägige Antworten auf die Grundfrage, was unter Praxis bzw. Praktiken eigentlich zu verstehen ist, exponiert. In einem zweiten Schritt (III.) stehen die Verstehensbegriffe zweier Praxistheorien im Fokus, nämlich jene der Entwürfe Theodore R. Schatzkis und Rahel Jaeggis. Diese zweiteilige Zusammenschau erlaubt einerseits verschiedene beiläufige Beobachtungen zur hermeneutischen Praxis der Praxeologie wie zur praxologischen Hermeneutik. Andererseits gibt sie Anlass zu einem Ausblick (IV.), der die Fälligkeit einer offensiven Einlassung auf die normative Dimension von Praktiken betont – im engeren Kontext hermeneutischer Problemlagen etwa das »Doing Truth« – und mit Hinweisen zum Desiderat eines ausdifferenzierten Praktikeninventars des Verstehens und Interpretierens schließt. Zunächst ist aber in aller Kürze zu erläutern, wie die Praxistheorie überhaupt zu dem Erfolgsprogramm werden konnte, das sie derzeit und zu Recht ist.[20]

I.2 *Praktiken als elementare Einheiten des sozialen Lebens und alternative Perspektive*

Dass die Praxistheorie zu einem Erfolgsprogramm werden konnte, ja dass eine eigentliche Praxiseuphorie auszumachen ist, verdankt sich einem kaum zu leugnenden Sachverhalt: Mit der Praxis ist eine *elementare* Dimension der Lebenswirklichkeit angesprochen. Praktiken bilden »the site of the social«[21], das »Letztelement der Sozialität«[22]; sie konstituieren die »Lebensformen«[23],

---

19 Vgl. etwa Jung, Matthias, Hermeneutik zur Einführung, Hamburg ^{5}2018; Hösle, Vittorio, Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften, München 2018; Hufnagel, Erwin, Einführung in die Hermeneutik, St. Augustin 2000; Vedder, Ben, Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit, Stuttgart 2000; Zimmermann, Jens, Hermeneutics: A Very Short Introduction, Oxford 2015.

20 Zur Klärung der elementaren Begrifflichkeit: Ich spreche von »der Praxis«, wenn die Praxisdimension im Allgemeinen gemeint ist; »die Praktik« bezieht sich dagegen auf bestimmte identifizierbare Praktiken. Gilt die Aufmerksamkeit dem effektiven Vollzug einer Praktik, sprechen ich von »Performanz«. Für eine alternative Sortierung des Vokabulars vgl. De Boer, Jan-Hendryk, Praktiken, Praxen und Praxisformen, oder: Von Serienkillern, verrücken Wänden und der ungewissen Zukunft, in: ders. u. a. (Hg.), Praxisformen. Zur kulturellen Logik von Zukunftshandeln, Frankfurt a. M. 2019, 21-43.

21 Schatzki, Theodore R., The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change, University Park 2002.

22 Hillebrandt, Frank, Art. Praxistheorie, in: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.): Handbuch Soziologische Theorien, Wiesbaden 2009, 368-394, 390.

23 Vgl. Jaeggi, Rahel, Kritik von Lebensformen, Berlin ^{2}2014; s. unten Abschnitt III.2.

in denen wir uns täglich bewegen. Jenseits dieser intuitiven Plausibilität der Praxis als Forschungsgegenstand oder Leitperspektive liegt ihre Wertschätzung als *alternativer* Einsatzpunkt einer Theorie des Sozialen. Die Praxistheorie verspricht Entlastungen von verschiedensten als defizitär empfundenen Theorietraditionen: »a way out of Procustean yet seemingly inescapable categories«[24]. Wie Jens Loenhoff im vorliegenden Band prägnant formuliert: »Die Abräumarbeiten [der Praxistheorie] betreffen vornehmlich cartesianische, mentalistische, kulturalistische und schließlich normativistische Vorverständnisse des Sozialen«[25] und ihnen korrespondierende Oppositionsbildungen (Subjekt/Objekt, Körper/Geist, Repräsentation/Repräsentiertes, Struktur/Handlung, Mikro/Makro, Totalität/Individualität, etc.). Praxistheoretische Ansätze berufen sich entsprechend »auf heterogene, jedoch durchgängig praxisfokussierte Theorietraditionen, die von traditionell marxistischen Positionen und bestimmten Spielarten des Poststrukturalismus über die Existenzialontologie Heideggers bis zur Ethnomethodologie und Teilen der Sprachphilosophie Wittgensteins reichen«[26].

Innerhalb dieser komplexen theoriegeschichtlichen Gemengelage ist allerdings nicht immer leicht auszumachen, ob die erhofften Entlastungen und behaupteten Überwindungen und Fortschritte effektiv erfolgen. Eine solide Alternative zum Spiel der großräumigen Positionierungen und Fortschrittsrhetoriken liegt in der heuristisch interessierten Konzentration auf den Leitbegriff »Praxis« und seinen Derivaten: Wie werden sie konturiert? Auf welche anderen Konzepte und Begriffe wird die Praxis bezogen? Diese Strategie soll hier ein Stück weit verfolgt werden.

II. Was sind Praktiken?

II.1 *Das Andere der (Interpretations-)Praxis: Theorie und Methode*

Das Andere der Praxis sei, so die Standardauffassung, die Theorie. Diese Auffassung umfasst meist auch – sei es geklagt, sei es nüchtern konstatiert – die Reibung der einen an der anderen, etwa die Annahme, es möge etwas in der Theorie richtig sein, aber nicht für die Praxis taugen.[27] Einer Theoriekritik, die

24 Stern, Practice Turn, 185.

25 Loenhoff, Jens, Chancen und Risiken einer praxeologischen Hermeneutik. Kommunikationstheoretische Anmerkungen, in diesem Band, 105-119, 105.

26 Ebd.

27 Vgl. Kant, Immanuel, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. / Zum Ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf. Mit einer Einleitung hg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg 1992.

auf dieser Linie verfährt, lässt sich schwer widersprechen, geht man davon aus, dass die Theorie mehr oder weniger unmittelbar im Dienst einer Praxis (und konkreter: deren Verbesserung) steht. Dass sie das tun soll, ist zumindest die Voraussetzung eines prominenten Dokuments der Praxistheoriegeschichte, nämlich Marxens *Thesen über Feuerbach* (1845). Hier wird die Praxis nachdrücklich als Korrektur einer zur Verselbständigung neigenden Theoriebildung ins Spiel gebracht: »Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.«[28] Diese saubere Trennung, die Praxis zur Bewährung der Theorie erklärt, wird dadurch untergraben, dass jede Theorie – auch jede Praxistheorie – offensichtlich ihrerseits als prozessuales »Doing Theory« eine Praktik darstellt. Damit wird einerseits das Verhältnis von Theorie und Praxis enthierarchisiert, andererseits verschiebt sich die Aufmerksamkeit von den theoriegeleiteten Praktiken auf die Praktiken des Theoretisierens.[29] So hat Pierre Bourdieu als einer der Protagonisten einer sozialwissenschaftlichen Praxistheorie nachdrücklich auf deren Doppelfokus verwiesen. Sein Entwurf zielt nicht nur auf eine Beschreibungskraft hinsichtlich der beobachteten Praktiken, sondern zugleich auch der Praktiken der Beobachtenden, die die beobachteten Praktiken allererst als solche synthetisieren.[30]

Im Blick auf den engeren Kontext der praxeologisch-hermeneutischen Diskussion, liegt es nun aber nahe, die Gegenüberstellung von Theorie und Praxis über deren praxeologische Relativierung hinaus um einen dritten Pol zu ergänzen: die *Methode*. Diese Trias bildet denn auch die Grundstruktur, die Andrea Albrecht et al. ihrem Sammelband von 2015 gegeben haben. Er ist aufgrund des Abstraktionsgrades wie der Qualität der Beiträge längst nicht nur für die primär adressierte Bezugsdisziplin der Literaturwissenschaft von Interesse.[31] Soll das Phänomen des Interpretierens umfassend adressiert werden, kann dies aussichtsreich geschehen im Ausgang von der

---

28 Marx, Karl, Thesen über Feuerbach, in: MEW 3, Berlin 1969, 5-7, 7.

29 Für eine ausgezeichnete Durchführung dieses Programms an »epistemischen Situationen« der Literaturwissenschaft vgl. Martus, Steffen, Zur normativen Modellierung und Moderation von epistemischen Situationen in der Literaturwissenschaft aus praxeologischer Perspektive, in: Scientia Poetica 20 (2016), 1, 220-233.

30 Vgl. Schmid, Soziologie der Praktiken, 34ff. Im vorliegenden Band gibt der Aufsatz Christian Meier zu Verls ein ausführliches Beispiel einer empirischen Praxeologie ethnographischer Praxis. Vgl. ders., Ethnografisches Interpretieren.

31 Albrecht, Andrea u. a. (Hg.), Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, Berlin 2015. Vgl. meine Rezension: Gut aufs Ganze gegangen: Albrecht, Andrea/Danneberg, Lutz/Krämer, Olav/Spoerhase, Carlos (Hg.), Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, Berlin: De Gruyter 2015, in: Journal of Literary Theory Online, 21.07.2018, online: http://www.jltonline.de/index.php/-reviews/article/view/966/2253 (5.3.2021).

Unterscheidung von Interpretations*theorien*, Interpretations*methoden* und Interpretations*praktiken*. Wie immer lassen erst diese Unterscheidungen die Beziehungen zwischen dem Unterschiedenen hervortreten: Wo Theorien grundlegende Prämissen des Interpretierens klären – bezüglich der Literaturinterpretation etwa »Annahmen über Sprache und Bedeutung, [...] Autor- und Leserkonzepte« oder die »Spezifika, die literarische von nicht-literarischen Texten unterscheiden«[32] –, betreffen die Methoden, komplementär, die anwendungsbezogene Seite, die theoriegeleitete »Verknüpfung von Verfahren etwa des Paraphrasierens der rhetorischen und stilistischen, narratologischen oder metrischen Analyse, der Kontextbildung und Kontextverwendung«[33]. Was im Zusammenhang der Literaturtheorie resp. literaturwissenschaftlichen Hermeneutik gilt, gilt tendenziell auch für die breitere Hermeneutik-Debatte: Im Fokus standen lange Zeit Aspekte solcher Theorien und Methoden; die Praktiken des Interpretierens sind erst in jüngerer Zeit in den Fokus der Forschung geraten, dies aber mit beträchtlicher Intensität.

Dass die Praxis zu einem Programmbegriff, zum Gegenstand einer eigenständigen Reflexionssphäre werden konnte, verdankt sich in dieser Konstellation gerade der Beobachtung ihrer Eigenlogik: dem Umstand, dass Praktiken nicht restlos aus theoretisch-methodischen Regulativen hervorgehen (wobei das Umgekehrte natürlich genauso gilt).[34] Eine *bottom up* bei den Vollzügen einsetzende Betrachtung bringt mehr und anderes ans Licht als eine *top down* an Theorien oder Methoden orientierte. »Das Experimentieren«, so Ian Hacking zum Praxisfeld, das ihn beschäftigt, »hat ein Eigenleben«[35]. Nicht zuletzt aufgrund ihrer Bindung an die körperliche Dimension ist die routinemäßig eingespielte Praxis auch eng mit dem Konzept des »impliziten Wissens« (»tacit knowledge«) assoziiert, dem Phänomen, dass wir – mit Michael Polanyis klassischer Wendung – »mehr wissen, als wir zu sagen wissen«[36]. Oder wie Albrecht et al. mit Bezug auf die literaturwissenschaftliche Interpretationspraxis formulieren:

---

32 Albrecht, Andrea u. a., Einleitung: Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, in: dies. (Hg.), Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, 1-20, 1.

33 Ebd., 1f.

34 Vgl. Bourdieu, Pierre, Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a. M. 1998, 146f.

35 Hacking, Ian, Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften, Stuttgart 1996, 250.

36 Polanyi, Michael, Implizites Wissen, Frankfurt a. M. 1985, 14. Vgl. Loenhoff, Jens (Hg.), Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven, Weilerswist 2012.

> [Man kann] relativ einfach einige Teilaktivitäten des Interpretierens identifizieren, deren Vollzug nicht oder nicht vollständig durch explizite Methoden angeleitet wird, die aber von professionellen Literaturwissenschaftlern […] nicht in je zufälliger, sondern in routinierter und damit auch bis zu einem gewissen Grad regelmäßiger Weise vollzogen werden. Dazu gehören etwa das Finden von Fragestellungen und die Auswahl relevanter Textstellen, die Einschätzung der Begründungsbedürftigkeit einzelner Deuteschritte, der zitierende und argumentierende Umgang mit der Forschung, die Disposition, die rhetorische Gestaltung und das ›Aufschreiben‹ des Interpretationstextes.[37]

Das Interesse, das die Untersuchung des lockeren Gefüges von Theorien, Methoden und Praktiken befeuert, ist denn, wie Albrecht et al. betonen, an erster Stelle auch das einer »Selbstaufklärung«[38]. Diese kann, von Fall zu Fall, auch kritisch-normativ akzentuiert werden, also ausgerichtet am Ziel, »Defizite festzustellen und Vorschläge zu ihrer Korrektur zu entwickeln«[39]. Die Orientierung an der genannten Trias kann aber auch einem wissenschaftsgeschichtlichen Erkenntnisinteresse dienen. Bei der Rekonstruktion forschungsgeschichtlicher Dynamiken lässt sich etwa fragen, »ob die Zäsuren der ›Theoriegeschichte‹ mit denen der ›Praxisgeschichte‹ zusammenfallen und wie sich gegebenenfalls das Verhältnis zwischen Brüchen auf der einen und Kontinuitäten auf der anderen Ebene modellieren lässt«[40].

II.2 *Praktiken identifizieren und ausdifferenzieren*

Grundlegender als die Frage nach dem konkreten Zusammenspiel von Theorien, Methoden und Praktiken ist freilich diejenige, wie bestimmte Einheiten des sozialen Lebens überhaupt als eigenständige und potentiell forschungsrelevante Praktiken identifiziert werden können. Welche Einheiten als Kandidaten in Frage kommen, ist nicht in allen Lebensbereichen so klar wie im – dem Anspruch nach – theorie- und methodengeleiteten Wissenschaftsalltag. In diesem Milieu liegt es nahe, von Praktiken auszugehen, die als auch begrifflich distinkte eingeführt sind, im Lehrbetrieb vermittelt werden und mit bestimmten Werkzeugen oder wissenschaftlichen Genres verbunden

---

37 Albrecht u. a., Einleitung: Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, 2.

38 Ebd., 10.

39 Ebd.

40 Ebd. Für ein detailnahes Exempel der relativen Stabilität von Interpretationspraktiken bei wandelnden Theoriebezügen: Krämer, Olaf, Goethes ›Wahlverwandtschaften‹ in Interpretationen von der Geistesgeschichte bis zum Poststrukturalismus. Zu einigen Kontinuitäten in der Argumentationspraxis, in: Albrecht u. a., Theorien, Methoden, Praktiken, 159-203.

sind (etwa das Bibliographieren, das Exzerpieren, das Übersetzen, der Gebrauch eines Mikroskops oder die statistische Erfassung eines Datensets). Hier lässt sich in vielen Fällen der angedeutete Abgleich von Theorie, Methode und Praxis machen; hier lassen sich auch Dynamiken der Theorie-, Methoden- und Praxisentwicklung identifizieren. Fällig und ergiebig sind praxeologische Untersuchungen aber zweifellos auch dort, wo sie sich auf Praktiken richten, die nicht schon also solche etabliert und nicht in einem strengen Sinn theoretisiert und/oder in How-to-Regelwerken methodisiert und mit ausdrücklichen Gütekriterien gekoppelt sind – etwa die variantenreichen Praktiken des Unterlassens[41], des Brechens von Versprechen[42], des Essens[43] oder auch des Lachens[44]. Die Reihe der bislang beiläufig erwähnten Praktiken macht denn Schatzkis offene Grundbestimmung der Praktik plausibel: Er bezeichnet sie als »a ›bundle‹ of activities, that is to say, an organized nexus of actions«: »Any practice consequently, embraces two overall dimensions: activity and organization.«[45]

Praktik und/vs. Handlung: Die Grundfrage der Identifikation von etwas als Praktik geht in der Diskussion nun regelmäßig mit einer negativen Bestimmung des Praxis- oder Praktikbegriffs einher, mit dem Hinweis darauf, was Praktiken nicht – nicht nur – sind.[46] So besteht ein breiter Konsens, dass Praktiken nicht mit *Handlungen* zu identifizieren seien. Der Gegenstand der (klassischen) Handlungstheorie gilt als deutlich enger als das Phänomenfeld der Praxistheorie (weshalb die »activitiy« in Schatzkis eben zitierter Bestimmung auch offen als »Aktivität« und nicht etwas als »Handlung« zu übersetzen wäre). Durch ihren engen Bezug auf die korporale wie die artifiziell-materiale Dimension sind Praktiken nicht auf das idealtypische zweckrationale Handeln beschränkt; sie umfassen auch das idealtypische irrational-spontane *Verhalten*. Anders als Handlungstheorien sind Praxistheorien somit auch nicht auf das Individuum zentriert: »Handlungen haben Urheber, Praktiken Träger oder

41 Vgl. Jung, Theo (Hg.), Zwischen Handeln und Nichthandeln. Unterlassungspraktiken der europäischen Moderne, Frankfurt a. M. 2019.

42 Vgl. De Boer, Praxisformen, 353-406.

43 Vgl. Warde, Allen, The Practice of Eating, New York 2016.

44 Vgl. die betreffenden scharfsinnigen Kolumnen Max Goldts, in: ders., Wenn man einen weißen Anzug anhat, Hamburg 2002, 18f. (Schlechtes Gelächter 1), 118-121 (Schlechtes Gelächter 2).

45 Schatzki, The Site of the Social, 71.

46 Zur näheren Begründung, weshalb »die Praxis« in besonders hohem Maß via negationis bestimmt wird, vgl. Schmids auf Bourdieu bezogene Hinweise in: Soziologie der Praktiken, 35f.

Teilnehmer.«[47] Die Praktiken des Quartettspiels oder die des Demonstrierens sind als *joint actions* von vornherein jenseits des Individuums angesiedelt. Praxistheorien rechnen innerhalb der jeweiligen szenischen Settings grundsätzlich mit einer »Koaktivität mit anderen Entitäten«[48].[49]

Doings and sayings: Schatzki gibt eine Reihe weiterer (positiver) Bestimmungen der Praxis bzw. Praktik, die vor allem deren interne Ausdifferenzierung betreffen. Die erste ist der Dual von »bodily doings« und »sayings«: »A practice is a set of doings and sayings«[50]. Schatzki nennt die nichtdiskursiven doings allerdings mit Bedacht an erster Stelle; sie zeigen die interessierende Vollzugsdimension in allgemeinerer Weise an als die sayings, die insofern als diskursive »subset[s] of doings«[51] in den Blick kommen.[52] Angesichts der generellen Körperlichkeitsemphase von Praxistheorien ist allerdings zu betonen: Schatzki denkt bei sayings nicht zwingend an den Gebrauch von Wortsprache. Als saying gilt ihm auch, wenn etwas ›gesagt‹ wird, also je nach Kontext auch im Fall von »[s]hakes of the hand, waves of the head«[53]: »Just as numerically distinct acts can be the same doing, numerically distinct acts can say the same thing and thus be the same saying.«[54]

---

47 Hirschauer, Stefan, Praxis und Praktiken, in: Gugutzer, Robert u. a. (Hg.), Handbuch Körpersoziologie, Bd. 1, Wiesbaden 2017, 91-96, 93.

48 Ebd., 92. In manchen Fällen wird der Praxisbegriff denn nachgerade antirational aufgeladen und das Animalische auch des menschlichen Tuns und Lassens betont: »Vieles Interagieren ist Reagieren, vieles Darstellen ›sich verhalten‹, vieles Tun ist eher Kampf als Kommunikation, manches Arbeiten ist bloß ein Sich-Beschäftigen und ›Rummachen‹.« (Ebd.) Als Korrektiv zu einer simplifizierenden, weil phänomenologisch reduktiven Opposition von Aktivität und Passivität, vgl. Hirschauers instruktive Hinweise zum feiner graduierbaren Kontinuum von »Aktivitätsniveaus«. Ebd., 93, bzw. ders., Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie, in: Schäfer, Praxistheorie, 45-67.

49 Die Fronstellung von Handlungs- und Praxistheorie scheint in manchen Fällen allerdings eher theoriepolitischen als forschungspraktischen Interessen geschuldet zu sein. Vgl. Schulz-Scheffer, Ingo, Praxis, handlungstheoretisch betrachtet, in: Zeitschrift für Soziologie 39 (2010), 4, 319-336. Dass die klassische wie die neuere Handlungstheorie Heuristiken anbietet, die auch für Praxistheorien weiterführend sind, scheint deutlich. Vgl. Kindt, Tom/Köppe, Tilmann, Moderne Interpretationstheorie. Eine Einleitung, in: dies. (Hg.), Moderne Interpretationstheorien. Ein Reader. Göttingen 2008, 7-26.

50 Schatzki, The Site of the Social, 73.

51 Ebd., 72.

52 Für die nähere Klärung des Zusammenspiels von doings and sayings – und konkreter: die Aufwertung der sayings – vgl. unter Schatzkis neueren Arbeiten u. a. ders., Sayings, Texts and Discursive Formations, in: Hui u. a., The Nexus of Practices, 126-140.

53 Schatzki, The Site of the Social, 72.

54 Ebd.

Integrative vs. dispersed practices: Während die doings und sayings die mediale Dimension der Praktiken betreffen, gilt die typologische Unterscheidung von »integrative« bzw. »dispersed practices« deren ›Format‹.[55] Integrierte Praktiken sind jene, auf die Praxistheorien wie praxistheoretische Untersuchungen ihre Aufmerksamkeit in der Regel richten, nämlich Bündel oder Ensembles von Praktiken, die als eigenständig und thematisierungswürdig erfahren werden, weil sie einen bestimmten Teil des sozialen Lebens ausmachen, etwa die Praktiken des Kochens oder des Lehrens. Schatzki spricht von »the more complex practices found in and constitutive of particular domains of social life«[56]. »Verteilte« oder »verbreitete« Praktiken sind dagegen einheitlicher, nämlich »centre[d] around a single type of action«[57], und zugleich unspezifischer, etwa die Praktiken des Fragens, des Schreibens oder auch das Bedienen eines Schalters.[58]

Damit ist zugleich gesagt: Integrierte können verbreitete Praktiken umfassen (auch beim Kochen wird gelegentlich gefragt oder geschrieben), ohne dass die typologische Differenz dadurch aufgehoben würde. Integrierte Praktiken sind, anders gesagt, nicht einfach Ansammlungen verbreiteter Praktiken, sondern effektiv andere Praktiktypen. Mit Schatzki ist vielmehr davon auszugehen, dass die verbreitete Praktik in spezifischer Weise innerhalb des jeweiligen integrierenden Ensembles aufritt (oder, in Schatzkis eigener Begrifflichkeit, in übergeordneten »tasks« oder »projects«[59]). So nimmt die verbreitete Praktik des Regelfolgens in verschiedenen Kontexten offensichtlich unterschiedliche Formen an. Während die Befolgung eines Kochrezepts zunächst strikt sein wird, um nach mehrfachem Vollzug allenfalls auch kreativ und freier umgesetzt zu werden, sollte sich das Regelfolgen im Straßenverkehr zumindest nach dem Willen des Gesetzgebers keine Spielräume dieser Art erlauben.[60]

---

55 Schatzki, Social Practices, 91-109; kürzer: Schatzki, The Site of the Social, 88.

56 Schatzki, Theodore R., Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social, New York 1996, 98.

57 Schatzki, The Site of the Social, 88.

58 Wobei vor allem die Beispiele des Fragens wie des Schreibens klar machen: Die Rede von einem »single type« ist hier aus der Differenz zu den integrierten Praktiken großzügig zu verstehen. Die Performanz des Schreibens kennt offensichtlich viele Differenzen, die hinsichtlich der Materialität und Technologie des Schreibens etwa in der Unterscheidung von abtragenden und auftragenden Schreibtechniken systematisiert werden.

59 Vgl. Schatzki, The Site of the Social, 73ff.

60 Ich beziehe dieses (dort breiter entfaltete) Beispiel aus: Matzat, Johanna Sophie, Die Energiewende in den eigenen vier Wänden. Alltägliche Heizpraktiken im Wandel, Baden Baden 2020, 73-81.

Durch die genannten Unterscheidungen gewinnt der Praxis/Praktik-Begriff deutlicher an Kontur, ohne dass alle Grundfragen abgearbeitet wären (namentlich etwa die entscheidende der Analyse *historischer* Praktiken, die durch die begrenzten Möglichkeiten empirischer Zugänglichkeit ihrer eigenen Logik gehorchen)[61]. Zur weiteren Sondierung der Charakteristika praxeologischer Hermeneutik ist nun zu fragen, wie Praxistheorien von Verstehen und Interpretieren handeln. Aus der individuellen Betrachtung wie aus der kontrastiven Zusammenschau zweier Entwürfe lassen sich einige Schlüsse ziehen.[62]

III. Praxeologische Verstehensbegriffe

III.1 *Schatzki: Verstehen als Element des Praxiskomponentenmodells*

Die Beiträge Theodore R. Schatzkis sind auch in dieser Hinsicht aufschlussreich. Einerseits ist er einer der international rezipierten Protagonisten der Diskussion, andererseits bezieht er den Verstehensbegriff – anders als andere – offensiv in seine Theoriebildung ein. Sein Rekurs auf das Verstehensvokabular hat sich, genauer gesagt, im Zuge seiner Theorieentwicklung noch verstärkt. Während Schatzkis frühe Grundlegung der Praxeologie, die *Social Practices* (1996)[63], die Praxis noch über ein Dreikomponentenmodell expliziert – nämlich »pratical understandings«, »rules« und »teleoaffective structures« –, erweitert er dieses in *The Site of the Social* (2002) um die »general understandings«[64].

Das *praktische Verstehen* eröffnet nicht von Ungefähr die Reihe der Komponenten, die die Praxis als »nexus of doings and sayings« zusammenhalten. Es dient zur kategorialen Bezeichnung der basalen Fähigkeit, sich

61 Die Performanz des Interpretierens und das Produkte derselben, der Interpretationstext, sind ja unbedingt zu unterscheiden. Vgl. etwa Spoerhase, Carlos/Martus, Steffen: Die Quellen der Praxis. Probleme einer historischen Praxeologie der Philologie. Einleitung, in: Zeitschrift für Germanistik 23 (2013), 2, 221-225. Ferner die Beiträge in: Haasis, Lucas/Rieske, Constantin (Hg.), Historische Praxeologie – Dimensionen vergangenen Handelns, Paderborn 2015.

62 Eine andere Spur, die sich verfolgen ließe: Trotz des Interesses an ähnlichen Phänomenen scheint es bislang keine nennenswerte Verbindung zwischen praxeologischer und Ritualforschung zu geben. Ich danke Johannes Corrodi Katzenstein für diesen Hinweis.

63 Schatzki, Theodore R., Social practices: a Wittgensteinian approach to human activity and the social, Cambridge 1996 ([2]2008).

64 Schatzki, The Site of the Social, 70-88. Ich beziehe mich im Folgenden in erster Linie auf diese jüngere Arbeit (Nachweise jeweils im Haupttext). In praxeologischer Hinsicht muss allerdings auffallen, dass der Verstehensbegriff und seine Derivate weder im großteiligen Inhaltsverzeichnis von Schatzkis Studie noch in den kleinteiligeren Zwischentiteln auftauchen, wohl aber durch ihre Aufnahme ins Register als terminologischer Kernbestand ausgewiesen werden.

aufgrund einer richtigen Wahrnehmung einer bestimmten Situation richtig verhalten zu können; im Fokus stehen »abilities that pertain to the actions composing a practice« (77). Genauer betrachtet handelt es sich um drei Fähigkeiten, nämlich »knowing how to Y, knowing how to identify X-ings, and knowing how to prompt as well as respond to X-ings« (ebd.). Mit Bezug auf Schatzkis historisches Fallbeispiel – die Produktion medizinaler Kräuter in den Shaker-Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts[65] – heißt das: »[T]he doings and sayings that composed Shaker medicinal herb production practices were linked by an interdependent pool of practical understandings of grinding, macerating, drying, storing, mixing labeling, feeding, and printing labels.« (78)[66]

Das zweite und unmittelbarer normative Moment, das die doings and sayings innerhalb einer Praktik zusammenhält, sind *Regeln*: »explicit formulations, principles, and instructions that enjoin, direct, or remonstrate people to perform specific actions« (79). Im Fall des Shaker-Beispiels handelt es sich somit um Rezepte zur Kräuterherstellung, aber auch um Regeln wie die Geheimhaltung von Einkaufspreisen von Rohmaterialien oder das Reinhalten der Werkstätten.

Das dritte praxiskonstituierende Element sind die *teleoaffektiven Strukturen*, »a range of normativized and hierarchically ordered ends, projects, and tasks, to varying degrees allied with normativized emotions and even moods« (80). Dieses Zusammenspiel zielgerichteten Handelns mit gewissen Emotionslagen lässt sich wiederum am Shaker-Beispiel erläutern: Die Kräuterproduktion war teleologisch organisiert; sie verfolgte verschiedene Ziele, etwa die Profitmaximierung, die Aufrechterhaltung der Lieferkette oder das Bereitstellen hinreichender Vorräte. Auch wenn einzelne ArbeiterInnen nur an einzelnen Sequenzen dieses *work flow* Anteil hatten, waren sie qua Praxis doch auch in korrespondierende Affektstrukturen einbezogen. Innerhalb der generellen Forderung, dass jegliche Tätigkeit Frömmigkeit und Beherrschung ausdrücken sollte, waren individuelle Stimmungen wie Langeweile oder hitzebedingte Trägheit durchaus zulässig. In Verbindung mit den genannten Zielen identifiziert Schatzki aber das Gewicht kollektiver Affektdynamiken, etwa die Angst

65 Vgl. ebd., 25-38.

66 Schatzki legt großen Wert darauf, dieses praktische Verstehen von verwandten Konzepten der Praxistheorie zu unterscheiden: Wie bei Bourdieu (»Habitus«) oder Giddens (»practical consciousness«) handelt es sich um ein know how, das das praktische Anschließen erlaubt; als Differenzpunkt markiert Schatzki den Determiniertheitsgrad dieses Anschlusses, den er bei den genannten Entwürfen als zu hoch einschätzt. Der offenere Spielraum, der damit zum Proprium seines eigenen Entwurfs wird, geht aus dem zitierten Beispiel allerdings nicht hervor.

vor Produktionsrückständen oder die Freude über besonders ertragreiche Produktionsphasen (vgl. 81f.).

Als vierte Komponente der Praxis gelten Schatzki schließlich eben die »*general understandings*«, die auf einer allgemeineren Ebene angesiedelt sind und damit über verschiedene (integrierte) Praktiken hinausgehen. Im Fall der Shaker betreffen diese einerseits die religiösen Grundüberzeugungen und den ihnen korrespondierenden Gemeinschaftssinn. Die Praxis der Kräuterproduktion ging, wie andere Praktiken auch, einher mit der Auffassung von Arbeit »as a santification of the earthly sphere« (86). Diese Auffassung grundierte auch den geteilten Alltag, der von Freundlichkeit und Respekt ausgezeichnet sein sollte. Praktische Manifestationen dieser allgemeinen Verständnisse sind aber nicht nur die Weise, wie gearbeitet wurde – etwa die langen Arbeitszeiten und freundliche Umgangsformen –, sondern auch eigenständige doings und sayings, »as when Shakers spontaneously broke out in sing at the workplace, when they formulated the religious bearing of their labor in speach, or when all the men in the village joined together to carry out some project such as raising the extract house« (86).

Diese vier Komponenten regulieren nach Schatzkis Auffassung die doings und sayings einer Praktik und bestimmen deren Organisation. Dabei geht er davon aus, dass sie in jeder Praktik präsent sind[67], wenn auch nicht immer in gleichem Maß.[68] So liegt es etwa nahe, die allgemeinen Verständnisse eher als Eigenschafen integrierter Praktiken wahrzunehmen, so Daniel Welch und Alan Warde.[69] Wie sie in ihrem Aufsatz zeigen, ist aber gerade die Frage, wie Schatzkis »general understandings« zu verstehen und auf die anderen Komponenten des Modells zu beziehen sind, nicht ohne weiteres klar.

Was ist nun vor dem Hintergrund einschlägiger hermeneutischer Explikationen des Verstehensbegriffs zu Schatzkis praxeologischer Rede von »understanding« zu sagen? Die wichtigste Beobachtung liegt sicher darin, dass eine Mehrzahl der Aspekte, die in Topologien des Verstehens[70] auftauchen, hier *nicht* zur Debatte stehen: So kommt Schatzki etwa nicht auf die sprachanalytisch wichtige Differenz des dispositionalen und episodischen Sinn des Verstehens zu sprechen; eine Thematisierung von Strukturmomenten des Verstehens (Standpunkt/Perspektive und Horizont) bleibt ebenso aus wie die der Vielfalt der Verstehensobjekte und -hürden; evaluative Aspekte wie die

67 Ebd., 77, 87.

68 Vgl. Schatzki, Social practices, 91, 99.

69 Vgl. Welch, Daniel/Warde, Alan, How should we understand ›general understandings‹? in: Hui, The nexus of practice, 183-196.

70 Vgl. etwa die Tableaus in: Scholz, Oliver R., Verstehen – Objekte, Aufgaben, Hindernisse, in: Mauz/Tietz, Verstehen und Interpretieren, 21-38; Dalferth, Kunst des Verstehens, 1-25; Hösle, Kritik der verstehenden Vernunft, 1-332 (§ 1: Analytik des Verstehens).

Unterscheidung von Verstehensgraden (ideales vs. zureichendes Versehen) oder die Trias Verstehen, Missverstehen und Nichtverstehen kommen nicht in den Blick, etc. Dass diese Aspekte nicht zur Sprache kommen, soll nun nicht als Mangel adressiert werden; ihre Absenz ist zunächst einfach Ausdruck der spezifisch praxeologischen Thematisierung des Verstehensproblems. Blendet man allerdings wieder auf Schatzkis Entfaltung seines Komponentenmodells der Praktik zurück, wirft diese gerade durch den *selektiven* Rekurs auf die Verstehensterminologie Folgefragen auf: Wie spielen die beiden ausdrücklichen Formen des Verstehens, die ja ein und derselben Performanz angehören, genau zusammen? Und inwiefern sind auch die beiden anderen Komponenten – die Regeln und die teleoaffektiven Strukturen – in bestimmter (anderer?) Weise verstehenshaltig oder -förmig? Dass diese Fragen von Schatzki nicht ausdrücklich adressiert werden (wohl aber, wie angedeutet, von manchen Auslegern) und das Verstehens zumindest in begrifflicher Hinsicht nicht zum Bindeglied aller *in praxi* verbundenen Komponenten wird, dürfte sich wohl Schatzkis Wittgenstein-Prägung verdanken: der Betonung eines praktischen Verstehens im Sinn der basalen Fähigkeit zum stimmigen Anschluss, zu einer situativ gebotenen Performanz.[71] Wie man in Aufnahme systematischer Unterscheidungen Ingolf Dalferths sagen könnte: Das »Situationsverstehen« rahmt hier alle anderen Verstehensformen wie das »Sprach-« oder das »Perspektivenverstehen«: »Wer versteht, weiß, wie man im Blick auf eine bestimmte Frage weitermachen könnte oder sollte oder müsste. Wer das weiß, hat praktische Einsicht, und nicht nur propositionales Wissen.«[72] »Vieles verstehen wir praktisch im (Mit-)Vollzug, ohne zu verstehen, was wir da verstehen, indem wir es vollziehen.«[73] So gesehen gewinnt der praxeologische Verstehensbegriff nicht nur Schatzkis seine Konturen auch aus der Distanz zum Phänomenfeld der aktiven und – in den Wissenschaften – theorie- und methodenorientierten Verstehensbemühungen, die dann oft als »Interpretieren« gelten.[74]

Wie diese kurze Diskussion zeigt: Auch die Praktiken praxistheoretischer Theoriebildung verdienen Aufmerksamkeit; auch sie zeigen, genauer gesagt, dass das »Doing Theory« in besonders klärungsbedürftiger Weise mit dem mitlaufenden »Doing Interpretation« einher geht, da *ausdrücklich* unterschiedliche Formen von Verstehen zugeschrieben werden. Dass diese Zuschreibung

71 Vgl. Wittgensteins klassische Analyse des Regelfolgens: Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1967, §201; Schatzki, The Site of the Social, 134f.

72 Dalferth, Kunst des Verstehens, 6.

73 Ebd., 8.

74 Vgl. Mauz/Tietz, Verstehen und Interpretieren. Zur Einleitung, in: dies., Verstehen und Interpretieren, 1-20.

auch in anderer Weise erfolgen kann, zeigt die Praxistheorie Rahel Jaeggis. Wie anhand eines kurzen Blicks auf ihren Entwurf deutlich wird, sind es vor allem zwei Differenzen zu Schatzki, die im Kontext praxologisch-hermeneutischer Reflexion im Vordergrund stehen.

III.2 *Rahel Jaeggi: Praktiken im Interpretationszusammenhang von Lebensformen*

Rahel Jaeggi investiert die Theoriearbeit in ihrer *Kritik von Lebensformen* (2014)[75] nicht unmittelbar in die Explikation der Praxis resp. der Praktiken und deren interner Ausdifferenzierung; ihr Fokus liegt, wie bereits der Titel der Untersuchung ankündigt, zunächst deutlich stärker auf einer Elaboration der Beziehungen zwischen Praktiken und »Lebensformen«. Lebensformen sind, kurz gesagt, das, was Praktiken und Ensembles derselben ihre Spezifik gibt: »Praktiken sind […] immer ›Praktiken-im-Zusammenhang‹. Umgekehrt sind […] Lebensformen Zusammenhänge sozialer Praktiken. Eine Lebensform als Lebensform zu identifizieren bedeutet dann, einen bestimmten Zusammenhang von Praktiken als solchen zu identifizieren und zu verstehen.« (104)

Was sich im Zitat andeutet – »als … zu verstehen« – ist auch faktisch der Fall: Jaeggi expliziert den Zusammenhang von Praktik und Lebensform ausdrücklich anhand der Verstehens- und Interpretationsbegrifflichkeit. Lebensformen gelten ihr grundsätzlich »als Interpretations- und Funktionszusammenhang« (106). Dieser auch dem Begriff nach hermeneutische Rahmen ist denn die erste der zwei Differenzen zu Schatzkis Entwurf, die im gegebenen Kontext von besonderem Interesse sind. Die kollektive Dimension der Lebensform ergibt sich für Jaeggi nicht nur aus der gemeinsamen oder identischen Performanz von Praktiken, sondern über die Interpretation derselben, wobei sie hier, mit MacIntyre, insbesondere die Wirksamkeit von »Interpretations*schemata*« betont:

> Solche Interpretationsschemata lassen mich bestimmte Praktiken als solche verstehen (das Versteckspiel als Spiel, das gemeinsame Abendessen als Ausdruck familiärer Geborgenheit). Sie geben – normativ vorschreibend – an, wie diese auszuüben sind und welche Praktiken dazugehören […]. Und sie geben mir Mittel an die Hand, die Handlungen anderer zu interpretieren. Ich verstehe dann, dass das Kind, das hinter dem Baum steht, Verstecken spielt. Dabei weiß ich nicht nur, dass es dieses spezielle Spiel spielt, ich habe auch eine Vorstellung davon, was es überhaupt bedeutet, zu spielen, weil mein Interpretationsschema

75 Jaeggi, Rahel, Kritik von Lebensformen, Berlin ²2014 (Nachweise im Folgenden im Haupttext). Für eine Diskussion von Jaeggis Entwurf im theologischen Kontext vgl. den Beitrag Katharina Eberlein-Brauns in diesem Band: Praktiken als Interpretationen. Ein kritisches Konzept religiöser Praxis mit Karl Barth und Rahel Jaeggi, 65-90.

> eine Unterscheidung zwischen Spiel und Arbeit oder Spiel und Ernst beinhaltet und dergleichen mehr. (107)

Zur Wirksamkeit solcher Interpretationsschemata kann, aber muss nicht ein unmittelbarer praktisch-funktionaler Zusammenhang von Praktiken hinzutreten. Im Fall von handgreiflichen Voraussetzungszusammenhängen ist das leicht einsichtig. So beruht die Lebensform »Kleinfamilie« in Verbindung mit bestimmten Interpretationen von Elternschaft – nämlich der Möglichkeit doppelter Berufstätigkeit – auf der Existenz von Betreuungsinstitutionen. Im Fall der Praktik des Versteckspiels ist die funktionale Dimension dagegen verdeckter. Einerseits ist sie, anders als eine Kita oder engagierte Großeltern, durch vielfältige funktionale Äquivalente ersetzbar (die Vielfalt des Spielens mit Kindern an sich); wichtiger ist nach Jaeggi aber, dass Spielpraktiken eben nur dann funktional eingebunden sind, »wenn man das Spielen mit Kindern im Rahmen einer bestimmten Konzeption von Erziehung und Kindheit als Voraussetzung für ein gelingendes Leben von und mit Kindern interpretiert« (108). Zur Lebensform werden (Bündel von) Praktiken demnach vor allem dann, wenn der Interpretationszusammenhang – die Interpretation von Praktiken »*als etwas*« – zugleich einen Funktionszusammenhang bildet – die Interpretation von Praktiken »*als zu etwas gut*« (108).

Jaeggi insistiert ferner gut praxeologisch darauf, dass die Interpretationsschemata nicht »irgendwo jenseits« der Praktiken liegen, sondern in diesen »eingelagert« (110) sind. Diese Einlagerungsbeziehung expliziert sie auch anhand des klassisch-hermeneutischen Denkmodells des Zirkels,[76] der in diesem Fall eben ein »praktisch-hermeneutischer« ist: »Praktiken, die im Zusammenhang einer Lebensform auftreten oder diese ausmachen, werden interpretiert im Vorgriff auf das (vorgestellte) Ganze einer Lebensform. […] Praktiken versammeln sich […] zu einer Lebensform und werden gleichzeitig von dieser versammelt.« (109) Im Gegenzug zu Zirkelmodellen, die die Vermittlungen zwischen dem Ganzen und seinen Teilen qua Unabschließbarkeitsdynamik eher harmonistisch sehen, richtet sich Jaeggis Aufmerksamkeit aber nachdrücklich auf den »Streit um den Zusammenhang« (110, Zwischentitel). Sie geht davon aus, dass der Sitz von Praktiken in Lebenszusammenhängen, die Verbindung einer Praktik mit einer anderen, nicht immer auf der Hand liegen, weder auf der AkteurInnenebene, noch auf der ihrer Rekonstruktion. Da Jaeggis Programm insgesamt auf eine *Kritik* von Lebensformen abzielt, sind

76 Grundlegend dazu: Danneberg, Lutz, Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels: Fake und fiction eines Behauptungsdiskurses, in: Zeitschrift für Germanistik, NF, 5 (1995), 3, 611-624.

es gerade diese strittigen Zusammenhänge, an deren Erschließungspotential ihr liegt. Wie im Einzelnen auszuführen wäre, unterscheidet sie in der Folge verschiedene »Passungsverhältnisse« (114, Zwischentitel), die eine analytische Matrix abgeben, um das jeweils als unpassend Wahrgenommene genauer zu lokalisieren und dabei auch das dynamische Moment des Praktikenwandels mitzudenken (die Umgewichtung und Neukonstellation wie den Wegfall oder Austausch von Praktiken).[77] Im gegebenen Zusammenhang sollten diese Hinweise genügen, um insbesondere anhand von Jaeggis kritisch-praxeologischem Verstehensbegriff abschließend eine Richtung zu benennen, die für eine praxologisch-hermeneutische Reflexion besonders produktiv sein dürfte.

IV. Ausblick: Praxis und Normativität – »Doing Truth« – Praktikeninventur

Hält man die praxeologischen Entwürfe Schatzkis und Jaeggis nebeneinander, so liegt eine zweite grundlegende Differenz im variierenden Interesse an der normativen Besetzung von Praktiken und ihrer reflexiven Erfassung. Auch wenn Schatzki diese Normativität – anders als andere Praxistheorien – nicht in Abrede stellt (am deutlichsten in der zweiten Praxiskomponente der offen verstandenen Regeln, aber auch in der Erläuterung der teleoaffektiven Strukturen), so investiert er doch wenig in die Vertiefung dieses Aspekts. Die strittige Performanz einer Praktik, die Diagnose eines defizitären oder falschen Vollzugs und auf diese potentiell folgende Formen der Korrektur oder Sanktion kommen nicht eigens zur Sprache; aber auch kategoriale Klärungen bleiben randständig. Unabhängig von der Frage, ob praxeologische Arbeiten allenfalls grundsätzlich »eine gewisse Normativitätsscheu«[78] an den Tag legen, scheint deutlich: Jaeggi hat in dieser Hinsicht keinerlei Berührungsängste. Der (hier nicht referierte) umfangreiche zweite Teil ihrer Studie diskutiert Lebensformen ausführlich »als normativ verfasste Gebilde« bzw. »Problemlösungsinstanzen«[79], im dritten folgt eine allgemeine Typologie der Kritik.[80]

77 Vgl. Jaeggi, Kritik von Lebensformen, 118.

78 Dutt, Carsten, Rez. Albrecht, Andrea u. a. (Hg.), Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens (2015), in: Monatshefte 109 (2017), 4, 675-680, 678. Innerhalb der Sozialwissenschaften steht die Normativitätsdimension u. a. in den Vorwürfen einer praxeologischen »Strukturvergessenheit« und »situationistischer Selbstgenügsamkeit« zur Debatte. Vgl. Schmidt, Soziologie der Praktiken, 17 bzw. 226-262.

79 Vgl. Jaeggi, Kritik von Lebensformen, 142-253.

80 Vgl. ebd., 261-309. Die gezielte Einlassung auf diese Problemlagen ist über Jaeggi hinaus charakteristisch für die gesamte jüngere ›Kritische Theorie‹. Vgl. insb. die Arbeiten aus

Ihre Ausführungen sind für eine praxeologische Hermeneutik demnach von hohem Interesse, weil sie (1.) an sich innerhalb eines leicht anschlussfähigen hermeneutischen Theorierahmens operieren und (2.) gerade in normativer Hinsicht vielfältige Vorschläge machen, die zu prüfen sind, weil sich jegliche hermeneutische Reflexion eher früher als später zur Frage der Evaluation von Verstehens- und Wissensansprüchen verhalten muss.[81] Dabei meint dies im praxeologischen Kontext freilich nicht nur und sicher nicht primär, im Zuge der *eigenen* Interpretationspraxis offensiv evaluativ zu verfahren, sondern zunächst einmal die entsprechenden Züge des jeweiligen »Doing Interpretation« ernst zu nehmen.

Der höchste und entsprechend dauerstrittige Begriff solcher Reflexion ist zweifellos »die Wahrheit«. Wie ein *praxeologisch*-hermeneutischer Zugriff auf diese aussehen kann, haben Bernhard Kleeberg und Robert Suter unter dem erwartbaren Titel *Doing truth*[82] vor dem Hintergrund etwas anderer Theoriebezüge in ersten Schritten produktiv erarbeitet. Ihre Überlegungen sind in dem Sinn avanciert praxeologisch, dass sie gerade darauf achten, wie die auch andernorts kultivierte Aufmerksamkeit für die Praktiken des Umgangs mit der Wahrheit,[83] »immer wieder *eigene* Formen dessen hervorbringen, was als Wahrheit in Anspruch genommen oder der Kritik unterworfen wird«[84]. Kleeberg und Suter schlagen dabei vor, die übliche Referenzgröße der Wahrheits*theorie* heuristisch um die der »Wahrheit*szene*« und der »Wahrheits*figur*«[85] zu erweitern. Während der Begriff der Wahrheitsszene die Aufmerksamkeit auf das »situative, prozessuale und performative Moment der Verfertigung von Wahrheit«[86] lenkt, verweist der der Wahrheitsfigur auf *»figurative Dispositive*, ob es sich dabei um die ›nackte Wahrheit‹, den ›naiven Provinzler‹ oder ›harte

dem Umfeld des Frankfurter Forschungsverbunds *Normative Ordnungen*, die u. a. in der gleichnamigen Reihe des Campus Verlages erscheinen. Exemplarisch: Forst, Rainer/ Günther, Klaus (Hg.), Normative Ordnungen, Berlin 2021.

81 Vgl. die Beiträge des Bandes, der dem vorliegenden bald folgen wird: Mauz, Andreas/ Tietz, Christiane (Hg.), Interpretation und Geltung, Paderborn 2021. Wie Susann Wagenknecht zeigt, wird die Normativitätsfrage auch innerhalb der engeren soziologischen Praxeologie-Diskussion eher vermieden. Vgl. dies., Zur Normativität von Praktiken, in: Berliner Journal für Soziologie 30 (2020), 259-286.

82 Kleeberg, Bernhard/Suter Robert, »Doing truth«: Bausteine einer Praxeologie der Wahrheit. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 2 (2014), 211-226.

83 Vgl. etwa Hampe, Michael, Wahrheitspraktiken, in: Hastedt, Heiner (Hg.), Deutungsmacht von Zeitdiagnosen. Interdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld 2019, 49-66.

84 Kleeberg/Suter, Doing truth, 213.

85 Ebd., 217.

86 Ebd., 217.

Fakten‹ handelt«[87]. Damit formulieren Kleeberg/Suter ein Programm, das auch im Blick auf andere normativ-hermeneutische Güter (etwa »Objektivität«, »Plausibilität«, »Einfachheit«, »Widerspruchsfreiheit«) fortgesetzt zu werden verdient, sei es unter dem Label einer praxeologischen Hermeneutik oder unter einem anderen, sei es – Jaeggi folgend – anhand des Kritik-Begriffs oder anhand von anderen.

Eine wünschbares Großprojekt praxeologischer Hermeneutik läge schließlich in der Etablierung eines Inventars, das die Praktiken des (wissenschaftlichen) Verstehens und Interpretierens systematisch verzeichnet: Für einschlägige (Teil-)Praktiken wie das Beobachten[88], das Beschreiben[89], das Vergleichen[90], das Messen[91], das Lesen[92], das Schreiben[93], das Kommentieren[94], das Zitieren und Paraphrasieren[95], das Kritisieren[96], das Argumentieren[97], die Hypothesenbildung und -prüfung[98], das Simulieren[99] etc. liegen selbstverständlich

87 Ebd., 220.

88 Bogen, James, Art. Theory and Observation in Science, in: Zalta, Edward N. (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Winter 2020 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/science-theory-observation/ (5.3.2021); Baecker, Dirk, Beobachter unter sich – Eine Kulturtheorie, Berlin 2013; Schmidt, Siegfried J., Die Endgültigkeit der Vorläufigkeit. Prozessualität als Argumentationsstrategie, Weilerswist 2010, 17-22 (»Beobachter/Beobachtung«).

89 Vgl. Klotz, Peter, Beschreiben: Grundzüge einer Deskriptologie, Berlin 2013.

90 Vgl. Epple, Angelika et al (Hg.), Practices of Comparing. Towards a New Understanding of a Fundamental Human Practice, Bielefeld 2020; Mauz, Andreas/von Sass, Hartmut (Hg.), Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren, Würzburg 2011.

91 Vgl. Foster, James u. a., A unified approach to measuring poverty and inequality: theory and practice, Herndon 2013.

92 Vgl. Franzmann, Bodo u. a. (Hg.), Handbuch Lesen, Berlin ²2013; Honold, Alexander/Parr, Rolf (Hg.), Grundthemen der Literaturwissenschaft: Lesen, Berlin 2018.

93 Vgl. Schickore, Jutta, Doing science, writing science, in: Philosophy of Science 75 (2008), 3, 323-343; Zanetti, Sandro (Hg.), Schreiben als Kulturtechnik. Grundlagentexte, Berlin 2012.

94 Wabel, Thomas/Weichenhan, Michael, Kommentare. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine wissenschaftliche Praxis, Frankfurt a. M. 2011.

95 Lahusen, Christiane/Markschies, Christoph (Hg.), Zitat, Paraphrase, Plagiat. Wissenschaft zwischen guter Praxis und Fehlverhalten, Frankfurt a. M. 2015.

96 Vgl. Vobruba, Georg, Kritik zwischen Praxis und Theorie, Weinheim 2020; Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.), Was ist Kritik?, Berlin 2009.

97 Vgl. Descher, Stefan/Petraschka, Thomas, Argumentieren in der Literaturwissenschaft. Eine Einführung, Stuttgart 2019.

98 Vgl. Hopf, Christel, Hypothesenprüfung und qualitative Sozialforschung, in: dies., Schriften zu Methodologie und Methoden qualitativer Sozialforschung, hg. v. Wulf Hopf und Udo Kuchartz, Wiesbaden 2016, 155-166.

99 Vgl. Kolbe, Michaela u. a., Simulation und Forschung, in: Pierre, Michael St./ Breuer, Georg (Hg.), Simulation in der Medizin, Berlin 2018, 145-158.

verschiedenste Einzeluntersuchungen und Kompendien[100] vor, praxeologische und andere, disziplinär fokussierte und breiter angelegte. Ein eigentliches Inventar, das diese wie entlegenere Praktiken und Praktikenensembles innerhalb eines einheitlichen und ausdifferenzierten praxeologischen Theorierahmens erfasst, scheint es dagegen nicht zu geben. Hier wäre etwa zu verzeichnen, wie bestimmte *verbreitete* Teilpraktiken des Interpretierens in typisierten Kontexten in *integrierte Praktiken* eingehen oder Teilpraktiken gewisse eigenständige Performanzen ausbilden (im Fall der Praktik des Lesens etwa das Wiederlesen, die Parallellektüre oder die Formen des schreibenden Lesens/lesenden Schreibens). Systematische Arbeit wäre aber auch fällig, was die Ausdifferenzierung der Bereiche betrifft, in denen Praktiken des Verstehens und Interpretierens primär anzusiedeln sind, etwa die des *Herstellens*, *Validierens*, *Darstellens* und *Vermittelns*.[101] Nicht zuletzt hätte sich ein solches Inventar auch der elementarsten, praxeologisch aber erstaunlich wenig reflektierten hermeneutischen Praktik in Wissenschaften wie Lebenswelt zu widmen: dem Unterscheiden.[102]

---

100 Vgl. Bauer, Susanne u. a. (Hg.), Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven, Berlin 2017; Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hg.), Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung, Wiesbaden 2014; Frietsch, Ute/Rogge, Jörg (Hg.), Über die Praxis des kulturwissenschaftlichen Arbeitens. Ein Handwörterbuch, Bielefeld 2013; Wirth, Uwe (Hg.), Logiken und Praktiken der Kulturforschung, Berlin 2008.

101 Vgl. Albrecht u. a., Einleitung, 11-18.

102 Die Ausnahme bilden hier, scheint mir, Beiträge, die mehr oder weniger direkt auf George Spencer-Browns *Laws of Form* (1969) rekurrieren. Im Bereich der (orientierungs-)philosophischen und theologischen Hermeneutik etwa: Dalferth, Ingolf E., On distinctions, in: International Journal for Philosophy of Religion 79 (2016), 171-183; im Bereich der sozialwissenschaftlichen Debatte: Jokisch, Rodrigo, Logik der Distinktionen. Zur Protologik einer Theorie der Gesellschaft, Opladen ²1996.

Verstehen, Auslegen, Darstellen und Vermitteln

Literaturwissenschaftliche Interpretationstexte in praxeologischer Perspektive

Andrea Albrecht / Lutz Danneberg

Schon 1993 freute sich der Kölner Germanist Peter J. Brenner im Vorwort seines Suhrkamp-Bandes *Geist, Geld und Wissenschaft* über die sich mutmaßlich langsam durchsetzende Einsicht, »daß die Tätigkeit des Literaturwissenschaftlers nicht nur im Denken« bestehe und man folglich die »›Lebenswelt‹ der Literaturwissenschaft als Forschungsgegenstand« zu entdecken beginne. »Im Rahmen ihrer Selbstreflexion« gewönnen, so Brenner weiter, »die Literatur- wie überhaupt die Geisteswissenschaften ein deutlicheres Bewußtsein dessen, daß sie nicht nur in soziale Prozesse eingebunden seien, sondern daß sie selbst auch soziale Prozesse konstituieren; und daß sie sich nicht nur mit Texten beschäftigen, sondern auch Texte hervorbringen.«[1]

Dennoch bedurfte es zunächst des *practice turn*, wie er vor allem von der Soziologie seit den 1970er Jahren initiiert und ausgebildet worden und in die Naturwissenschaftsgeschichte und die *science studies* eingewandert ist, um die praxeologische Perspektive auch für den Bereich des Interpretationshandelns in den ›textwissenschaftlichen‹ Disziplinen fruchtbar zu machen und auf die Routinen und Praktiken etwa der literaturwissenschaftlichen Bedeutungsproduktion zu richten. Erstaunlich wenig Aufmerksamkeit ist dabei allerdings dem von Brenner herausgestellten ›Hervorbringen‹ von literaturwissenschaftlichen Texten zuteilgeworden, obgleich diese ›Texte zweiter Stufe‹ einen Gutteil unserer geisteswissenschaftlichen Lebenswelt bestimmen. Mit Theodore Schatzki formuliert, haben die Literaturwissenschaften unseres Erachtens noch keine gute Antwort auf die für sie zentrale Frage gefunden, »what […] practice theory« über »sayings, texts and discourses« sagen könnte.[2]

Diese Frage wird uns im Folgenden in vier Schritten beschäftigen, jeweils auf ganz unterschiedlichen Ebenen und ohne dass wir beanspruchen könnten, sie erschöpfend zu beantworten. Ersten werden wir kurz auf den praxeologischen

1 Brenner, Peter J., Die »Lebenswelt« der Literaturwissenschaft als Forschungsgegenstand, in: ders. (Hg.), Geist, Geld und Wissenschaft. Arbeits- und Darstellungsformen von Literaturwissenschaft, Frankfurt a. M. 1993, 7-17, 9.

2 Schatzki, Theodore, Sayings, Texts, and Discursive Formations, in: Hui, Allison u. a. (Hg.), The Nexus of Practices: Connections, Constellations, Practitioners, Abingdon 2017, 126-140, 129.

 | doi:10.30965/9783657701551_003

Umgang mit dem literaturwissenschaftlichen Text eingehen (I.), um in einem zweiten historischen Zug dann kursorisch das Verhältnis von Argumentation und Rhetorik im Umfeld von Schleiermachers Hermeneutik nachzuzeichnen, gespiegelt in der Unterscheidung von Verstehen und Auslegen auf der einen, Darstellen und Vermitteln auf der anderen Seite (II.). Hier zeigt sich in einer historisch und epistemisch anderen Konstellation als unserer heutigen, in welch symptomatischer Spannung die Hermeneutik zu Fragen der Darstellung und damit auch zu Fragen des Interpretationstexts als Ergebnis eines Verstehens- und Medium eines Vermittlungsvorgangs steht. Um dafür zu argumentieren, dass das Verstehen und Rekonstruieren eines Interpretationstexts ebenso aufwändig sein kann wie das Verstehen eines literarischen oder auch eines naturwissenschaftlichen Texts, ist unseres Erachtens eine Verschiebung der analytischen Perspektive hilfreich: In einem dritten Schritt werden wir daher im Anschluss an einen an anderer Stelle ausgebrachten Vorschlag Lutz Dannebergs nachzeichnen, wie sich Interpretationstexte im Blick auf ihre »Darstellungsformen« integraler analysieren und deuten ließen (III.). In einem vierten und letzten Schritt werden wir dann abschließend aus dem Gesagten ein paar Thesen dazu ableiten, was sich durch eine solche Umakzentuierung und durch die Betonung der – noch einmal mit Schatzki gesprochen – »discursive component of social practice«[3] womöglich für die Praxeologie der Literaturwissenschaft, aber auch für die Literaturwissenschaften selbst gewinnen ließe (IV.).

I. Interpretationstexte in praxeologischer Perspektive

Während Peter J. Brenner in seinem Band noch Studien zu bestimmten ›Gattungen‹ literaturwissenschaftlichen Schreibens (zur Monographie, zur Rezension und so fort) wie auch zu allgemeinen Prinzipien literaturwissenschaftlichen Darstellens versammelt und mithin als wesentlichen Teil der literaturwissenschaftlichen Lebenswelt bestimmt, scheinen sich die aktuellen Debatten der germanistischen Literaturwissenschaft nicht mehr sonderlich intensiv für Textsorten und Darstellungsformen zu interessieren.[4] Vielmehr hat man weithin eine soziologisch inspirierte Distanz zum Text und zur

3 Ebd., 136.

4 Vgl. Danneberg, Lutz, Darstellungsformen in Geistes- und Naturwissenschaften, in: Brenner (Hg.), Geist, Geld und Wissenschaft, 99-137, 116. Vgl. aber Posner, Roland, Linguistic Tools of Literary Interpretation. Two Centuries of Goethe-Criticism, in: Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature 3 (1978), 71-93.

gescholtenen Haltung des ›Textualismus‹ übernommen, wie Andreas Reckwitz und andere dies zeitweilig explizit eingefordert haben: Man solle sich im Rahmen praxeologischer Studien, so Reckwitz 2003, auf »›soziale[] Praktiken‹, verstanden als know-how abhängige und von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltene Verhaltensroutinen« konzentrieren, »deren Wissen einerseits in den Körpern der handelnden Subjekte ›inkorporiert‹ ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinisierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ihnen ›verwendeten‹ materialen Artefakten annehmen.«[5] Die Genese wie auch die interne Struktur dieser materialen Artefakte, die im Bereich der Literaturwissenschaften zumeist in der ein oder anderen Form ›Texte‹ sein oder mit Texten zu tun haben dürften, werden folglich zugunsten ihrer funktionalen Einbettung in Praxisformen bewusst hintangestellt.[6] Denn da sich praxeologische Ansätze erst durch das Auffinden eines impliziten, das heißt zumeist: prinzipiell nicht explizierbaren oder vorsprachlichen Gehalts der Praxis rechtfertigen, fokussierte und fokussiert man just die Praxis- und Wissensformen, die sich der Diskursivierung nachhaltig entziehen, beobachtet also bevorzugt Formen der Sozialität, die vorreflexiv, implizit und, wie es in einer berühmten Formulierung von Harold Garfinkel heißt, »seen but unnoticed«[7] sind.

---

5 Beispielhaft Reckwitz, Andreas, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003), 4, 282-301, 288: »Als ›Textualismus‹ kann man jene sich seit den späten 1960er Jahren im Umkreis des Poststrukturalismus, einer radikalen Hermeneutik und schließlich auch einer radikalkonstruktivistischen Systemtheorie entwickelnden Formen einer Kulturanalyse umschreiben, die das Soziale und damit die Wissensordnungen der Kultur auf der Ebene von Texten, von Diskursen, von ›öffentlichen Symbolen‹ und schließlich von ‚Kommunikation‹ (im Sinne von Luhmann) verortet haben.« Der soziologischen Praxeologie ist dieser Textualismus zu intellektualistisch, die Aufmerksamkeit liegt stattdessen auf »›sozialen Praktiken‹, verstanden als know-how abhängige und von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltene Verhaltensroutinen, deren Wissen einerseits in den Körpern der handelnden Subjekte ›inkorporiert‹ ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinisierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ihnen ›verwendeten‹ materialen Artefakten annehmen« (289).

6 Graefen, Gabriele, Der wissenschaftliche Artikel – Textart und Textorganisation. Frankfurt a. M. 1997, 26: »Als materialisiertes Produkt einer Folge von Sprechhandlungen ist er [der Text] Teil der wissenschaftlichen Kommunikation innerhalb einer Disziplin oder auch zwischen Vertretern einer Disziplin und der übrigen wissenschaftlichen oder außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit.«

7 Vgl. zu einer an Rahel Jaeggis Konzept der ›Lebensformen‹ orientierten Differenzierung des Konzepts des Impliziten auch Mauz, Andreas, Gut aufs Ganze gegangen (Rezension zu Albrecht, Andrea u. a. (Hg.), Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, Berlin 2015), in: JLTonline (21.07.2018) URL = http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/966/2255 (14.10.2019).

Die unter anderem von Steffen Martus und Carlos Spoerhase betriebene »Praxeologie der Literaturwissenschaft« hat mit diesem Programm ernst gemacht und wiederholt die »›handwerklichen‹« Praxis- und »Wissensformen der Philologien« beschrieben, das heißt, wie Martus ausführt, Tätigkeiten wie das Lesen, das Unterstreichen, das Fotokopieren, das Exzerpieren, das Sammeln, Ordnen, Notieren, Bibliographieren, Protokollieren etc.,[8] das die alltägliche Lebenswelt des Literaturwissenschaftlers stark mitbestimmt. Obgleich das Interpretieren und die mündliche oder schriftliche Darstellung des Interpretationsergebnisses wiederholt unter die interessierenden Praxisformen rubriziert wird, kommt der Interpretations*text* als manifestes Ergebnis des Interpretationshandelns dabei selten in den Blick. So wissen wir zwar – etwas zugespitzt – inzwischen viel über den Schreibtisch[9] und das philologische Seminar,[10] über das »Anlegen von Notizbüchern«, die Zusammenstellung von Exzerpten[11] und das Setzen von »Fußnoten«[12]. Sehr viel weniger aber ist in den praxeologisch interessierten Kreisen über Editions- und Kommentierungspraktiken,[13] über das Schreiben von Protokollen, Exzerpten und Mitschriften,[14]

8 Vgl. Spoerhase, Carlos/Martus, Steffen, Die Quellen der Praxis. Probleme einer historischen Praxeologie der Philologie, in: Zeitschrift für Germanistik 2 (2013), 222-225. Dies., Praxeologie der Literaturwissenschaft, in: Geschichte der Germanistik 35/36 (2009), 89-96.

9 Vgl. Michael Simon, Schreibtisch, in: Frietsch, Ute/Rogge, Jörg (Hg.), Über die Praxis des kulturwissenschaftlichen Arbeitens. Ein Handbuch, Bielefeld 2013, 364-370.

10 Vgl. Müller, Hans-Harald/Richter, Myriam, Praktizierte Germanistik. Die Berichte des Seminars für deutsche Philologie der Universität Graz 1873-1918, Stuttgart 2013.

11 Vgl. z. B. Ortlieb, Cornelia, ›Materielle Wahrheit‹. Zur Kritik des Exzerpierens und seiner Wiederentdeckung im späten 18. Jahrhundert, in: Hoffmann, Christoph/Welsh, Caroline (Hg.), Umwege des Lesens. Aus dem Labor philologischer Neugierde. Festschrift für Wolf Kittler, Berlin 2006, 49-60.

12 Trüper, Henning, Wie es uneigentlich gewesen: Zum Gebrauch der Fußnote bei Julius Wellhausen, in: Zeitschrift für Germanistik 23 (2013), 2, 329-342. Vgl. Grafton, Anthony, The Footnote: A Curious History, Cambridge 1997. Martus, Steffen u. a., Die Normalität der Krise. Beobachtungen zur Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft aus Fußnotenperspektive, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 89 (2015), 4, 510-520.

13 Vgl. u. a. die Beiträge des Online-Forums https://glossator.org/. Vgl. auch die demnächst erscheinende Heidelberger Dissertation von Korn, Uwe Maximilian zur Geschichte der neugermanistischen Editionswissenschaft, 1890-1970.

14 Vgl. Kretzenbacher, Heinz L., Fachtextsorten der Wissenschaftssprachen III: Abstract und Protokoll, in: Hoffmann, Lothar u. a. (Hg.), Fachsprachen. Languages for Special Purposes. 1. Halbband. (HSK 14.1) Berlin 1998, 493-498; Steets, Angelika, Die Mitschrift als universitäre Textart. Schwieriger als erwartet – wichtiger als gedacht. München 2002; Moll, Melanie, Das wissenschaftliche Protokoll. Vom Seminardiskurs zur Textart: empirische Rekonstruktionen und Erfordernisse für die Praxis. München 2001; Ehlich, Konrad, Zur Analyse der Textart »Exzerpt«, in: Frier, Wolfgang (Hg.), Pragmatik, Theorie und Praxis. Amsterdam 1981, 379-401.

von Seminar- und Hausarbeiten,[15] von Rezensionen und Tagungsberichten, von Forschungsaufsätzen,[16] Dissertationen und Monographien und die rhetorisch-performative Darbietung von literaturwissenschaftlichen Wissensansprüchen bekannt, obwohl diese Arbeits- und Darstellungsformen in ihren allgemeinen Erscheinungsweisen vor allem in der Fachsprachenlinguistik und Schreibdidaktik seit Langem eingehend studiert werden. Die historisch wie auch methodisch hochgradig varianten[17] Darstellungsregeln und -normen literaturwissenschaftlicher Erkenntnis wie auch die diskursiven Aspekte der Speicherung, Präsentation und Weitergabe von literaturwissenschaftlichem Wissen in unterschiedlichsten Formaten scheinen in der Tendenz jedoch eher ausgeblendet zu werden zugunsten von Handlungssequenzen, die der Praxeologe wie in einer Laborsituation ›beobachten‹ kann.[18]

Symptomatisch für diese Bindung der Aufmerksamkeit ist die Rede von ›Textumgangsformen‹[19] – ein Ausdruck, der an die Stelle der nicht-praxeologischen Vokabeln wie Analyse, Kommentar, Interpretation etc. tritt und anzeigt, dass der Schritt von der herkömmlichen Methodologie in

15 Vgl. Pohl, Thorsten, Die studentische Hausarbeit. Rekonstruktion ihrer ideen- und institutionsgeschichtlichen Entstehung, Heidelberg 2009. Dazu: Spoerhase, Carlos, Die Genealogie der akademischen Hausarbeit. Wir tun mal so, als seien Sie Forscher, und Sie tun mal so, als hätten Sie eine Erkenntnis: Ein Plädoyer für die Erforschung der wichtigsten universitären Textsorte, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (17.3.2010), N5; Eßer, Ruth, »Etwas ist mir geheim geblieben am deutschen Referat«. Kulturelle Geprägtheit wissenschaftlicher Textproduktion und ihre Konsequenzen für den universitären Unterricht von Deutsch als Fremdsprache, München 1997.

16 Disziplinenübergreifend die Untersuchung von Graefen, Der wissenschaftliche Artikel; ihrem handlungstheoretischen und textlinguistischen Ansatz geht es darum, durch eine »Bestimmung der Formen der Textorganisation« Aspekte der wissenschaftlichen »Schreib-Praxis« zu erhellen (20). Auf einen Vergleich von natur-, sozial- und geisteswissenschaftlichen Artikeln angelegt Bazerman, Charles, What Written Knowledge Does: Three Examples of Academic Discourse, in: Philosophy of the Social Sciences 11 (1981), 3, 361-387.

17 Vgl. Clyne, Michael, Cultural differences in the organization of academic texts, in: Journal of Pragmatics 11 (1987), 211-247; Graefen, Gabriele, Wissenschaftstexte im Vergleich: Deutsche Autoren auf Abwegen?, in: Brünner, Gisela/Graefen, Gabriele (Hg.), Texte und Diskurse. Methoden und Forschungsergebnisse der Funktionalen Pragmatik, Opladen 1994, 136-157.

18 Vgl. Spoerhase, Carlos, Das »Laboratorium« der Philologie? Das philologische Seminar als Raum der Vermittlung von Praxiswissen, in: Albrecht, Andrea u. a. (Hg.), Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, Berlin 2015, 53-80. Vgl. auch Müller/Richter, Praktizierte Germanistik.

19 Vgl. z. B. Klausnitzer, Ralf, Literaturwissenschaft: Begriffe – Verfahren – Arbeitstechniken, Berlin 2012, 11f.

die Praxistheorie vollzogen ist. Ausgehend von der Voraussetzung, dass die textuelle Seite literaturwissenschaftlicher Praxis durch die nicht praxeologisch ausgerichteten Forschungsprogramme erschöpfend behandelt wird, geraten die durch literaturwissenschaftliche Textumgangsformen produzierten Texte selbst zumeist nur als von außen beobachtbare Objekte in den Blick. Ihre durch und durch diskursive Qualität blockiert förmlich die praxeologische Auseinandersetzung, und dies obgleich sie selbst Ergebnis mannigfacher vorreflexiver, impliziter und nicht-diskursiver Routinen und Praktiken sind und mithin ›Spuren‹[20] literaturwissenschaftlicher Praxis tragen.

In seiner Studie *Das Format der Literatur. Praktiken materieller Textualität zwischen 1740 und 1830*[21] ist Carlos Spoerhase diesen Spuren unlängst aus buch-, medien-, kultur- und literaturgeschichtlicher Hinsicht genauer nachgegangen und hat an ›Büchern‹ der Goethezeit – betrachtet als *boundary objects*[22] – zeigen können, wie sich Praxisformen in der materialen, medialen, strukturellen und formalen Gestaltung von vornehmlich literarischen Texten niederschlagen. Als Ergebnis unterschiedlicher interesse- und regelgeleiteter Praktiken erscheinen Bücher als »hochvermittelt[e] Artefakt[e]«,[23] die aufgrund dieses Vermittlungscharakters an der Schnittstelle von Infrastrukturen, sozialen Netzwerken und Institutionen zu situieren sind und folglich einer praxeologischen Betrachtung bedürfen. Für literaturwissenschaftliche Texte ist eine Untersuchung dieser Art, die neben die »Wissensgeschichte poetischer Praktiken«[24] eine Wissensgeschichte literaturwissenschaftlicher Praktiken stellen und damit eine Brücke zwischen Sozialität, Materialität und Textualität in der Literaturwissenschaft bilden würde, noch nicht in gleichem Maße unternommen worden.

Ein alternativer Zugriff der vornehmlich von Göttingen und, mit digitalisierter Unterstützung, auch von Stuttgart ausgehenden literaturwissenschaftlichen Praxeologie ist weniger auf Praktiken des Textumgangs als vielmehr auf

20 Vgl. die kritische Einlassung auf die Metapher der ›Spur‹ von Danneberg, Lutz, Zwischen Asche und Fußabdruck. Zu den Konzepten der Spur im Vergleich mit denen der Quelle und des Einflusses sowie zum Spurenlesen als einem grundlegenden Konzept der Beschreibung wissenschaftlichen Arbeitens, in: Scientia Poetica 16 (2012), 160-182.

21 Spoerhase, Carlos, Das Format der Literatur. Praktiken materieller Textualität zwischen 1740 und 1830, Göttingen 2018, vgl. insb. die programmatische Einleitung.

22 Vgl. Star, Susan Leigh, The Structure of Ill-Structured Solutions. Boundary Objects and Heterogeneous Distributed Problem Solving, in: Gasser, Les/Huhns, Michael N. (Hg.), Distributed Artificial Intelligence, London 1989, 37-54.

23 Spoerhase, Das Format der Literatur, 35.

24 Busch, Christoph, Rez. zu Spoerhase, Carlos, Das Format der Literatur. Praktiken materieller Textualität zwischen 1740 und 1830. Göttingen 2018, in: Scientia Poetica 22 (2018), 309-320, 319.

Praktiken des Argumentierens konzentriert. Im Anschluss an die in den 1970er Jahren gestarteten, dann aber unterbrochenen Versuche[25] einer damals vornehmlich *normativen* Analyse wird hier in *deskriptiv-empirischer* Absicht nach den Argumentationsmustern[26] und ›Plausibilisierungsstrategien‹[27] gefragt, wie sie sich in interpretierenden Texten niederschlagen.[28] Dabei geht es um die nicht einfache Frage, »was die relevanten Spezifika« literaturwissenschaftlicher Argumentationspraktiken sind und wie »sich die Voraussetzungen und Implikationen dieser Praktiken überhaupt explizit machen« und rekonstruieren lassen.[29] Der an Stephen Toulmin und anderen orientierten Rekonstruktion des argumentativen Gehalts, bestehend aus Thesen und Argumenten mit Schlussregeln, Operatoren und stützenden Annahmen,[30] folgt hier in der Regel eine Analyse der »Aspekte der sprachlichen Darstellung«, insofern diese Elemente der *elocutio*, wie Simone Winko ausführt, »ebenfalls eine argumentative Bedeutung haben können«,[31] also etwa durch eine Verlebendigung den Effekt eines Arguments stärken.[32] Winko widerspricht damit einer in der literaturwissenschaftlichen Interpretationsanalyse verbreiteten Annahme, derzufolge die rhetorische Faktur argumentierender Texte als »notwendiges Übel« betrachtet und für die Argumentationsanalyse besser ausgeblendet würde. Thomas Zabka beispielweise hatte noch 2005 in seiner *Pragmatik der Literaturinterpretation* konstatiert, dass eine Interpretationsanalyse, die auch zitierende, beschreibende, analysierende oder

25 Vgl. Fricke, Harald, Die Sprache der Literaturwissenschaft. Textanalytische und philosophische Untersuchungen, München 1977. Vgl. Winko, Simone, Standards literaturwissenschaftlichen Argumentierens. Grundlagen und Forschungsfragen, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 65 (2015), 1, 14-29.

26 Vgl. auch Descher, Stefan u. a., Probleme der Interpretation von Literatur. Ein Überblick, in: dies. (Hg.), Literatur interpretieren. Interdisziplinäre Beiträge zur Theorie und Praxis, Münster 2015, 11-70.

27 Vgl. Winko, Simone, Zur Plausibilität als Beurteilungskriterium literaturwissenschaftlicher Interpretationen, in: Albrecht u. a., (Hg.), Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, Berlin 2015, 483-511.

28 Vgl. dazu auch Descher, Stefan/Petraschka, Thomas, Die Explizierung des Impliziten. Zu einem Grundlagenproblem der Untersuchung literaturwissenschaftlicher Interpretationspraktiken am Beispiel von Droste-Hülshoffs »Der Knabe im Moor«, in: Scientia Poetica 22 (2018), 180-207.

29 Albrecht, Andrea u. a., Einleitung: Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, in: dies. (Hg.), Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, 1-20, 13.

30 Als konsensuell verbürgt wird vorausgesetzt, dass es Interpretationen um Schlüssigkeit (Konsistenz), Stimmigkeit (Kohärenz) und Nachvollziehbarkeit (Verständlichkeit der Präsentation) gehe.

31 Winko, Standards literaturwissenschaftlichen Argumentierens, 28.

32 Ebd., 26f.

bewertende Textpassagen zum Interpretieren zähle, an »Unterscheidungskraft und Schärfe«[33] verliere. Doch wie das Verhältnis von Argumentation und Rhetorik im Einzelnen auch sei: Die Konzentration auf Argumentationspraktiken ist in sich stimmig und gut begründet, impliziert allerdings durch die vorausgesetzte hierarchische Zerlegung in argumentativen »›Klartext‹«[34] und rhetorisches Gewand, dass Interpretationstexte wiederum nicht als Manifestation eines komplexen und kompakten Ensembles von Praktiken in den Blick kommen, sondern vielmehr das kommunikative Ziel des Interpretierens auf Argumentation und auf das ihr in untergeordneter Funktion zuarbeitende Ornat präskriptiv festgelegt wird.[35] Implizit vorausgesetzt wird auf diese Weise nicht nur die Identität von allgemeiner argumentativer Praxis und argumentativem Text, obgleich dies in den *science studies* seit geraumer Zeit als *doing science* und *writing science* voneinander unterschieden wird. Vorausgesetzt wird auch die Identität von Begründungsnormen und Darstellungsnormen. Dabei wird gern übersehen, dass Wissenschaft als solche nicht »mit dem verschriftlichten Text zu identifizieren« ist, wie Markus Arnold notiert. »Wissenschaft ist nicht nur das, was auf einem Papier steht, sie ist eine Summe von kulturellen Praktiken, in deren Mittelpunkt jedoch immer wieder die Verschriftlichung bzw. die Reflexion auf in einer Schrift materialisierte Zeichen steht.«[36]

Wir kommen darauf zurück, fassen aber zunächst zusammen, dass der Aufmerksamkeitsschwerpunkt der Praxeologen, die sich nicht auf die Literatur, sondern auf die Literaturwissenschaft konzentrieren, auf der einen Seite deutlich auf dem liegt, was man vielleicht etwas zu reduktionistisch als Arbeitstechniken[37] bezeichnen könnte, nicht aber auf den textuellen Erzeugnissen

---

33 Zabka, Thomas, Pragmatik der Literaturinterpretation. Theoretische Grundlagen – kritische Analysen, Tübingen 2005, 14.

34 Winko, Standards literaturwissenschaftlichen Argumentierens, 28.

35 Zwar wird mitunter konzediert, dass eine Interpretation mehr als ihr argumentatives Gerüst sei und dass es auch andere als argumentative Ziele von Interpretationen gebe, doch dem geht man bislang nicht weiter nach. Vgl. auch Descher u. a., Probleme der Interpretation von Literatur, 60: »Welche Strategien – und nicht nur *Argumentations*strategien – verfolgen Interpreten, um ihre Interpretationen als legitime und wertvolle Beiträge zur Literaturinterpretation auszuweisen?« Schon im nächsten Satz aber wird wiederum nur die Argumentation fokussiert: »Welche typischen Argumentationsweisen, auch Argumentations*fehler* lassen sich in tatsächlichen Interpretationen identifizieren?«.

36 Arnold, Markus, Disziplin und Initiation, in: ders. und Fischer, Roland (Hg.), Disziplinierungen. Kulturen der Wissenschaft im Vergleich, Wien 2004, 18-52, 26.

37 Frietsch, Ute, Praxeologie der Wissenschaft, in: dies./Rogge, Jörg (Hg.), Über die Praxis des kulturwissenschaftlichen Arbeitens. Ein Handwörterbuch, Bielefeld 2013, 311-317, 313f., spricht von einer »Metaphysik der Präsenz«, der die Praxeologie damit erlegen sei.

des Interpretierens; auf der anderen Seite thematisieren die praxeologischen Argumentationsanalytiker Interpretationstexte vornehmlich unter einem ganz spezifischen Aspekt, ihrem argumentativen Gehalt, priorisieren damit aber eine in der Tat per definitionem explizierbare und zumeist sogar formalisierbare Struktur. Die Spuren impliziten, also prinzipiell nicht restlos explizierbaren Praxiswissens werden so tendenziell marginalisiert. Der Interpretationstext als ein komplex strukturiertes ›Ganzes‹, wenn man so will: als ›wissenschaftliches Werk‹,[38] spielt somit weder bei den einen noch bei den anderen praxeologischen Varianten eine privilegierte Rolle.

Vergleicht man diesen Stand der Forschung mit dem in der Wissenschaftsgeschichte und den *science studies*, so scheint es zu der einigermaßen paradoxen Situation gekommen zu sein, dass wir inzwischen besser über die Formen und Funktionen textueller Darstellung naturwissenschaftlichen Wissens informiert sind als über unsere eigenen. Denn im Gefolge des *practice turn* sind hier nicht zuletzt die Darstellungsformen wissenschaftlichen Wissens eingehend und kritisch untersucht worden, wobei auch immer wieder starke Anleihen[39] bei literaturwissenschaftlichen Analyseverfahren getätigt wurden. So hat beispielsweise Peter Dear über die »Literary Structure of Scientific Arguments« (1991), Stephen Shapin über »Robert Boyle's Literary Technology« (1984), Christina Brandt über »Narrative Strukturen im naturwissenschaftlichen Diskurs«[40] (2009) aufgeklärt; Mario Biagioli hat die Strategien des »self-fashioning« Galileis charakterisiert (1993),[41] Felix Steiner

---

38 Vgl. dazu Albrecht, Andrea, »Der Weg zum Werk«: Werkkonzepte zwischen Kunst, Essayistik und Wissenschaft bei Georg Lukács, in: Danneberg, Lutz u. a. (Hg.), Das Werk: Zum Verschwinden und Fortwirken eines Grundbegriffs, Berlin 2019, 419-476.

39 Vgl. Danneberg, Lutz/Niederhauser, Jürg, »… daß die Papierersparnis gänzlich zurücktrete gegenüber der schönen Form.« Darstellungsformen der Wissenschaften im Wandel der Zeit und im Zugriff verschiedener Disziplinen, in: dies. (Hg.), Darstellungsformen der Wissenschaften im Kontrast. Aspekte der Methodik, Theorie und Empirie, Tübingen 1998, 23-102, 82f.: »Die Disziplinen, die sich mit literarischen Texten beschäftigt haben, verfügen bei der Textanalyse« jedenfalls »über reiche Erfahrungen und über ein subtiles Beschreibungsinstrumentarium, das die Forschung zur [sic] Darstellungsformen in der Wissenschaftsgeschichte zusammen mit den Analysekategorien der linguistischen Fachsprachenforschung dankbar nutzen kann.« Sie muss »deshalb einen Text nicht als literarischen Text deuten; es reicht, ihn wie einen solchen zu analysieren.«

40 Brandt, Christina, Narrative Strukturen im naturwissenschaftlichen Diskurs, in: Klein, Christian/Martínez, Matías (Hg.), Wirklichkeitserzählungen, Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens, Stuttgart 2009, 81-109, 81f.

41 Biagioli, Mario, Galileo, Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism, Chicago 1993, 2 u.ö.; vgl. Biagioli, Mario/Galison, Peter (Hg.), Scientific Authorship. Credit and Intellectual Property in Science, New York 2003.

naturwissenschaftliche Autorfunktionen[42] untersucht und Bruno Latour ist aus semiotischer Perspektive dem »drama of Einstein's argument« (1988)[43] nachgegangen. Mitunter wurde im Rahmen dieser Untersuchungen die Bedeutung der ›literarischen‹ Dimensionen der Wissenschaft nominalistisch überdehnt und die wissenschaftliche Epistemologie in leichtfertiger Weise auf ›Rede‹ verkürzt, so dass man schnell von der ›literarischen‹ Instrumentierung wissenschaftlichen Wissens auf den Konstrukt- und Fiktionscharakter dieses Wissens kurzgeschlossen hat. Doch insgesamt lässt sich festhalten, dass die Darstellungsformen der *sciences* mittlerweise zu einem vertrauten, auch von Literaturwissenschaftlern anerkannten und mitbearbeiteten Forschungsfeld geworden sind.[44]

Ähnliche Projekte gab und gibt es für die Sozialwissenschaften und auch für die Geschichtswissenschaften: Hier liegen inzwischen zahlreiche Untersuchungen zur rhetorischen, topischen, tropologischen Struktur historiographischer Darstellungen und ihrer praxeologischen Einbettung vor. Für die Soziologie hat beispielsweise Björn Krey aufgezeigt, wie eine »Analyse textualer Praktiken und Artefakten soziologischen Schreibens« aussehen kann, die klären will, »wie Texte […] zu *soziologischen* Texten gemacht werden.«[45] Christian Meier von Verl hat aus ethnomethodologischer Sicht demonstriert, wie sehr die »Praxis des sozialwissenschaftlichen Beschreibens« am »Hervorbringen sozialer Phänomene«[46] mitwirkt und »welche verkörperten Arbeiten

42 Steiner, Felix, Dargestellte Autorschaft: Autorkonzept und Autorsubjekt in wissenschaftlichen Texten, Tübingen 2009.

43 Latour, Bruno, A Relativist Account of Einstein's Relativity, in: Social Studies of Science 18 (1988), 3-44.

44 Typisch vielleicht der Eintrag von Kammer, Stephan, »Schreiben«, in: Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Borgards, Roland, Stuttgart 2013, 50-54.

45 Krey, Björn, Textuale Praktiken und Artefakte. Soziologie schreiben bei Garfinkel, Bourdieu und Luhmann, Wiesbaden 2011, 25; vgl. auch Engert, Kornelia/Krey, Björn, Das lesende Schreiben und das schreibende Lesen. Zur epistemischen Arbeit an und mit wissenschaftlichen Texten. Reading Writing/Writing Reading On Epistemic Work with Scientific Texts, in: Zeitschrift für Soziologie 42 (2013), 5, 366-384. Meier zu Verl, Christian, Daten-Karrieren und epistemische Materialität. Eine wissenschaftssoziologische Studie zur methodologischen Praxis der Ethnografie, Stuttgart 2018.

46 Meier zu Verl, Daten-Karrieren und epistemische Materialität, 52. An Latour und Woolgar kritisiert Meier zu Verl, dass sie ihre Befunde »nicht zum Ausgangspunkt für eine nachfolgende empirische Untersuchung ihrer eigenen methodologischen Praxis« nehmen. »Ethnografisches Beschreiben und ethnografischer Text werden in den Studien der Lab Studies selten zum Thema und nie zum empirischen Gegenstand gemacht.« (21) Meier zu Verl wirft der Wissenschaftsforschung insgesamt eine Fixierung auf die Naturwissenschaften vor (einen ›hardness bias‹) und fragt nach den Gründen dafür, »warum die Kultur- und Sozialwissenschaften und damit die Wissenschaftsforschung selbst auch bisher nicht erforscht wurden« (36).

Sozialwissenschaftlerinnen ausführen, um (adäquate) Beschreibungen sozialer Wirklichkeit herzustellen«[47].

Doch weder die Frage nach der ›literarischen‹ Durchformung naturwissenschaftlichen Wissens noch die Frage nach den Formen und Funktionen sozialwissenschaftlicher, historischer und ethnologischer Darstellungen hat bislang eine entsprechende Selbstbefragung der Literaturwissenschaften initiiert. Ausnahmen bestätigen hier einmal mehr die Regel.[48] Dies liegt womöglich auch daran, dass die große Aufmerksamkeit für das *literarische Schreiben* und die Genese, die Formen und Formate *literarischer Texte*[49] die Aufmerksamkeit für das eigene wissenschaftliche Schreiben überdeckt. Dabei dürfte ein Konsens darüber bestehen, dass alle Wissenschaften, also auch die Literaturwissenschaften, eigene Schreib- und Lesepraktiken ausgebildet haben und weiterhin ausbilden, um die Überprüfbarkeit von Wissensansprüchen zu gewährleisten.[50] Über die Formen literaturwissenschaftlicher Darstellung, über das Verfertigen eines literaturwissenschaftlichen Texts sowie über die an den Text als ›Wissensclaim‹ gebundenen Praktiken der Weitergabe, des Vortragens, der Kritik etc. wissen wir aber immer noch sehr wenig. Studien zur Semiotik, Rhetorik und Performanz der Literaturwissenschaft,[51] die es vereinzelt vor allem in den USA gibt, werden in der deutschsprachigen Diskussion ebenso selten beachtet wie die aus dem Umfeld der Didaktik stammenden Studien

47 Ebd., 54.

48 Vgl. z. B. Berensmeyer, Ingo, Gestus und Geltung: Zur Rhetorik der Theorie (de Man/Miller), in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 75 (2001), 491-536.

49 Vgl. z. B. Zanetti, Sandro, Logiken und Praktiken der Schreibkultur. Zum analytischen Potential der Literatur, in: Wirth, Uwe (Hg.), Logiken und Praktiken der Kulturforschung, Berlin 2008, 75-88; Giuriato, Davide u. a. (Hg.), »Schreiben heißt: sich selber lesen«. Schreibszenen als Selbstlektüren, München 2008; Campe, Rüdiger, Die Schreibszene. Schreiben, in: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt a. M. 1991, 759-772; Krajewski, Markus, ZettelWirtschaft. Die Geburt der Kartei aus dem Geiste der Bibliothek, Berlin 2002; Gisi, Lucas Marco u. a. (Hg.), Schreiben und Streichen. Zu einem Moment produktiver Negativität, Göttingen 2011.

50 Vgl. in wissenschaftsvergleichender Absicht Arnold, Disziplin und Initiation, 24ff.

51 Vgl. aber einige ältere Arbeiten aus rhetorischer Perspektive Fahnestock, Jeanne/Secor, Marie, The Rhetoric of Literary Criticism, in: Bazerman, Charles/Paradis, James (Hg.), Textual Dynamics of the Professions, Wisconsin 1991, 76-96. Neueren Datums Wilder, Laura, Rhetorical Strategies and Genre Conventions in Literary Studies. Teaching and Writing in the Disciplines, Carbondale and Edwardsville 2012. Beispielhaft für den New Historicism vgl. die Analyse in: MacDonald, Susan Peck, Professional Academic Writing in the Humanities and Social Sciences, Carbondale 1994, 109-147; Bazerman, Charles, Shaping Written Knowledge. The Genre and Activity of the Experimental Article in Science, Madison 1988.

zum *scientific writing*.[52] Es fehlen folglich auch Untersuchungen, in denen literaturwissenschaftliche Texte auf ihre Genese,[53] auf die in sie eingelagerte soziale Epistemologie hin,[54] auf habituelle Inszenierungs- und Stilisierungsstrategien der *scientific persona*,[55] auf Aspekte des sich abbildenden Denkstils oder andere wissenssoziologische Indikatoren hin untersucht würden[56] – Perspektiven, die alle unmittelbar anschlussfähig an den *Practice turn* wären.

Wieso aber analysieren Literaturwissenschaftler naturwissenschaftliche Traktake und auch historiographische Abhandlungen so, als seien sie Kunstwerke, lassen aber ihren eigenen Texten in der Regel keine ähnliche Behandlung angedeihen? Warum sollte nicht in den Literaturwissenschaften wie in den Experimentalwissenschaften gelten, dass die Praxis »in höherem Maße unabhängig ist von der Theorie, als normalerweise eingeräumt wird«?[57] Wieso gelten Interpretationen nicht als ebenso artifiziell verfertigte Texte, die unter persuasiven, rhetorischen, argumentationstheoretischen, performativen, praxeologischen und vielen anderen Gesichtspunkten einer Analyse bedürften? Womöglich wäre es für diese Umlenkung der literaturwissenschaftlichen Aufmerksamkeit auf ihre Darstellungspraktiken sinnvoll, von einem zu antitextualistischen und antirationalistischen Konzept der Praxis abzulassen und stattdessen praxeologische Ansätze zu favorisieren, die, in der Tradition von Ludwik Fleck stehend, Brückenschläge zwischen Praxis und Diskurs erlauben.

Bevor wir auf dieses Problem näher eingehen, werden wir in einem kleinen Exkurs in die Geschichte der Hermeneutik zu zeigen versuchen, dass Darstellungs- und Vermittlungsfragen und damit auch Fragen der Auslegungspraxis in der Hermeneutik schon immer einen recht schweren Stand hatten.

---

52 Vgl. van Peer, Willie, Writing as an Institutional Practice, in: Nash, Walter (Hg.), The Writing Scholar, London 1990, 192-204.

53 Vgl. für die Soziologie Engert/Krey, Das lesende Schreiben und das schreibende Lesen.

54 Vgl. aber Holdstein, Deborah H./Bleich, David, Personal Effects: The Social Character of Scholarly Writing (2001), All USU Press Publications URL = https://digitalcommons.usu.edu/usupress_pubs/132 (14.10.2019).

55 Vgl. Berensmeyer, Gestus und Geltung, der den Fokus auf die »Strategien und argumentativen Gesten« zur Kommunikation von »*Autorität*« legt und dabei die »Korrelation von Theorieform und Argumentationsstil« beispielhaft visibel werden lässt (494f.).

56 Vgl. zur Einschätzung dieses Desiderats Bazerman, Charles u. a., Reference Guide to Writing Across the Curriculum, URL = https://wac.colostate.edu/books/bazerman_wac/ (14.10.2019), 74 u. ö. Vgl. ebd., 83: »There have been fewer studies of writing in the humanities and social sciences.«

57 Hacking, Ian, Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften, Stuttgart 1996, 10.

II. Verstehen, Auslegen und Darstellen

Die Unterscheidung zwischen Verstehen und Auslegen ist alt, hat aber eine mäandrierende Vorgeschichte, die wir hier nur ganz episodisch in Erinnerung rufen können:[58] Den Ausgangspunkt lieferte Augustinus in *De Doctrina Christiana* mit der Zweiteilung der *hermeneutica sacra*: Die ersten drei Bücher waren dem »modus inveniendi«,[59] also der »Auffindung dessen, was verstanden werden soll«,[60] gewidmet; das vierte Buch aber befasste sich mit dem »modus proferendi«[61], das heißt mit der »Darstellung des Verstandenen«[62], um das Verstandene einem anderen verständlich zu machen – Augustinus buchstabierte diese Aufgabe rhetorisch aus. Die Unterscheidung bildete demnach eine Abfolge: Die *Ermittlung des Sinns* eines biblischen Texts steht am Anfang; ihr folgt seine *Darstellung* in der Form der Interpretation oder der Predigt.[63]

Für säkulare Texte kannte man in der klassischen Rhetorik eine ähnlich Abfolge von erstens *inventio* (dem Eruieren evidenter Argumentationen) und zweitens *dispositio* und *elocutio* (der sinnvollen Anordnung der Redeteile und die Gestaltung des rednerischen Ausdrucks). Als Aufbaumuster wurde diese Zweiteilung nahezu von jeder Hermeneutik vorgenommen, etwa in der Abfolge von Heuristik (dem »Auffinden des Sinnes einer Schrift«) und Prophoristik (dem »Erklären, Darstellen desselben«). Diese geordnete Zusammengehörigkeit schrieb sich bis ins 18. Jahrhundert zu Johann August Ernesti (1707-1781) fort, der allerdings in seiner Schrift *Institutio interpretis Novi Testamenti* (1761) die Aufteilung mit seiner Unterscheidung von *subtilitas intelligendi* und *subtilitas explicandi*[64] überschrieb. Ernesti gliederte die *subtilitas intelligendi* in einen kontemplativen, d. h. theoretischen, und einen präzeptiven, das

58 Vgl. dazu grundlegend Danneberg, Lutz, Kunst, Methode und Methodologie bei Boeckh, August, in: Hackel, Christiane/Seifert, Sabine (Hg.), August Boeckh – Philologie, Hermeneutik und Wissenschaftspolitik, Berlin 2013, 211-242. Vgl. auch Danneberg, Lutz, Hermeneutiken. Bedeutung und Methodologie, Berlin 2018.

59 Augustinus, De doctrina Christiana [396/97 und 425/26]. Edidit Martin, Josef, Turnhout 1962 (CSEL 32), I, 1, 1, 6.

60 Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, Bd. 8 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 49) Kempten 1925, Buch 4, 1, Vorbemerkung.

61 Augustinus, De doctrina Christiana I, 1, 1 (6).

62 Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, Buch 4, 1 (Vorbemerkung).

63 Vgl. auch Augustin, De Trinitate [399-419] (*PL* 42, 817-1098), XV, 27, 48 (1095): »[…] in sermone quodam proferendo ad aures populi christiani diximus, dictumque conscripsimus.«

64 Vgl. Ernesti, Institvtio Interpretis Novi Testamenti [1761]. Editio Quarta. Havniae 1776, §5, 4: »Interpretatio igitur omnis duabus rebus continetur: sententiarum (idearum) verbis subiectarum *intellectu*, earumque idonea explicatione. Vnde in bono interprete esse

heißt praktischen Teil. Daran aber schloss er ein weiteres Kapitel an, das, obwohl es zusammen mit den anderen in einer Sektion auftritt, die »subtilitas explicandi«, also die Anfertigung und Beurteilung von Übersetzungen und Interpretationen erläuterte. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde diese Gliederung dann populär: Johannn Gottlieb Töllner (1724-1774) widmete die dritte Abtheilung seines *Grundriß*[*es*] *einer erwiesenen Hermenevtik der heiligen Schrift* aus dem Jahr 1765 dem »gelehrten Vortrage des Sinnes«,[65] und noch in Georg Lorenz Bauers (1755-1806) *Entwurf einer Hermenevtik des Alten und Neuen Testaments* aus dem Jahr 1799 findet man im Anschluss an die »Erfindung des Sinnes (welches heißt subtilitas intelligendi)« einen Teil zum »Vortrag desselben (welches heißt subtilitas explicandi)«.[66]

Zum darstellerischen, auslegenden Teil der Hermeneutik zählte dabei explizit auch die erklärende Beweisführung, die *probatio hermeneutica.* Die Kunst des Auslegens, wie die Aufklärung sie konzipierte, war folglich keine ›rein rhetorische‹ Lehre. Sie trug allerdings okkasionelle Züge, speiste sich aus den historisch varianten Konditionen der epistemischen und pragmatischen Situation,[67] in der sie effektiv werden sollte. In Johann Martin Chladenius‘ (1710-1759) *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742) heißt es dementsprechend: »Weil den wahren Verstand einer Stelle anführen, noch keine Auslegung ausmacht«, muss der Ausleger

debet *subtilitas intelligendi*, et *subtilitas explicandi*.« Beide *subtilitates* dürften bei Ernesti auf die Unterscheidung zwischen *ars inveniendi* und *ars iudicandi* in der Logik verweisen.

65 Vgl. Töllner, Johann Gottlieb, Grundriß einer erwiesenen Hermenevtik der heiligen Schrift, Züllichau 1765, 3. Abth., »vom gelehrten Vortrage des Sinnes«, 145ff. Ähnlich bei dem Ernesti-Schüler Morus, Samuel Friedrich Nathanael (1736-1792), Svper hermenevtica Novi Testamenti acroases academicae. Editioni aptavit praefatione et additamentis instrvxit Henr. Carol. Abr. Eichstädt. Vol I, Lipsiae 1797, *Prolegomena*, § 5ff, 10ff.

66 Bauer, Georg Lorenz, Entwurf einer Hermenevtik des Alten und Neuen Testaments. Zu Vorlesungen, Leipzig 1799, Vorerinnerungen, § 9, 10. Die Untergliederung ist keine protestantische Spezialität, auf katholischer Seite liefert Altmanno Ariglers (1768-1846) *Hermeneutica biblica generalis* (1813) ein Beispiel: Die Hermeneutik ist untergliedert in »de sensu rite inveniendo« und »de sensu invento rite representando seu explicando«. Vgl. Arigler, Hermeneutica biblica generalis usibus academicis accomodata, Wien 1813, wo die Hermeneutik in »de sensu rite inveniendo« und »de sensu invento rite representando seu explicando« (ebd., § 21, 52) unterteilt wird; auch bei ihm fällt der erste Teil weitaus umfangreicher als der zweite aus (ebd., 53-247 sowie 247-264).

67 Vgl. zum Konzept der epistemischen Situation Danneberg, Lutz, Epistemische Situationen, kognitive Asymmetrien und kontrafaktische Imaginationen, in: Raphael, Lutz/Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.), Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Exempel einer neuen Geistesgeschichte, München 2006, 193-221; außerdem Albrecht, Andrea u. a., Zum Konzept Historischer Epistemologie, in: Scientia Poetica 20, 2016, 137-165.

> im Stande seyn, die Gründe, warum er ihn vor den wahren Verstand hält, anzuzeigen, und dem Schüler den Verstand der Stelle so vorzutragen, daß derselbe, eben wie er, die Nothwendigkeit einsiehet, den Verstand, den er angiebt, vor den richtigen zu halten […].[68]

Bei Friedrich August Wolf[69] wurde dieser Imperativ dann mit einem programmatischen Impuls versehen: Wolf unterschied in seiner *Vorlesung über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft,* die er seit 1785 regelmäßig gehalten hat, Verstehen und Erklären/Auslegen, betonte aber zugleich die pragmatische Zusammengehörigkeit beider Aspekte und ging zudem auf das ein, was man heute die ›Materialität des Schreibens‹ nennen würde. Wir zitieren etwas ausführlicher aus Wolfs *Vorlesung*:

> Wenn das Erklären der Zeichen so viel ist, als die Ideen und Empfindungen eines Andern aufzustellen, so kann es im Gemüthe selbst geschehen, oder durch eine wirkliche mündliche oder schriftliche Erklärung. Im ersten Falle *versteht man*, im zweiten Falle *erklärt man*. […] Allein auch nicht immer wird es der Fall seyn, dass der, welcher versteht, sich deutlich machen könne durch Erklärung. Doch ist dies gewöhnlich ein Mangel an Beredtsamkeit; allein er hängt zusammen mit einer nicht ganz klaren Vorstellungsart. Dies greift sehr in einander. Wenn ich nicht vollkommen deutliche Ideen beim Verstehen habe, werde ich auch nicht deutliche Ideen beim Erklären haben. Hieraus fliesst der Satz: wenn man mit der Feder in der Hand merkt, dass man nicht recht den Sinn wiedergeben kann, so muss man sich prüfen, ob man den Gedanken helle hat, man muss dann die Sache noch einmal durchdenken. Dadurch wird man oft finden, dass man vorher die Sache nicht deutlich sich gedacht hat. Dabei versteht sich's, wie die Erklärung

68 Chladenius, Johann Martin (1710-1759) hat aus *methodischen* Gründen hierauf insistiert, vgl. ders., Einleitung zur richtigen Auslegung [1742], Kap. 10, § 649, 498, vgl. auch § 657, 503/04 und § 669, 513.Vgl. ebenso Joachim Ehrenfried Pfeiffer (1709-1787) in Id., Institvtiones Hermenevticae sacrae, vetervm atqve recentiorvm et propria qvaedam praecepta complexae […], Erlangae 1771, cap. III, 292ff. Vgl. den Aktualisierungsversuch von Chladenius' Auslegungslehre von Biere, Bernd Ulrich, Verständlich-Machen: hermeneutische Tradition – historische Praxis – sprachtheoretische Begründung, Tübingen 1989. Auch in Meiers, Georg Friedrich (1718-1777) *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757), die sowohl die gelehrte Erkenntnis als auch den gelehrten Vortrag umfasst, ist die *probatio hermeneutica* Teil der Hermeneutik, und zwar Teil des »Commentiren[s]«, das Meier im vierten Abschnitt seiner Auslegungslehre als darstellenden Teil behandelt. Vgl. Meier, Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, Halle 1757, 56-128. Würde die *probatio hermeneutica* allein der *subtilitas intelligendi* zugewiesen, wäre Schleiermachers Bedenken berechtigt: Der *ordo expositonis* stellt die Begründungen nur dar, aber erzeugt sie nicht, wäre also ›reine Rhetorik‹.

69 Vgl. dazu Spoerhase, Carlos/Dehrmann, Mark-Georg, Die Idee der Universität. Friedrich August Wolf und die Praxis des Seminars, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 5 (2011), 1, 105-117.

> am belehrendsten eingerichtet werden kann. So hätte nun die Hermeneutik zwei Theile: die richtige Art zu verstehen und die richtige Art zu erklären.[70]

Insbesondere »die richtige Art zu erklären«, die hier weit mehr als ›reine Rhetorik‹ ist, insofern sie auch das Aufstellen von »Gründen und Beweisen«[71] sowie das konkrete Auf- und Umschreiben des Interpretationsergebnisses involviert, ist für Wolf eine materiale, mit der »Feder« ausgeführte »Praxis«.[72] Es ist eine, könnte man mit Andreas Reckwitz sagen, vom »know-how abhängige und von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltene Verhaltensroutine[]«, die nicht vollständig expliziert werden kann, die man aber, ein entsprechendes Talent vorausgesetzt, durch eine sozialisierende Orientierung an Vorbildern und durch Übung erwerben und, gemessen an den zugrundeliegenden Normen, perfektionieren kann. Neben dem Interpretationsvortrag und der Disputation, also mündlichen Formaten, betont Wolf die Relevanz des konkreten Schreibens, also der Anfertigung von Aufsätzen und anderen philologischen Textproben.[73] »Die Palette der schriftlich eingeübten philologischen Praxisformen [...] umfasst«, wie Spoerhase und Dehrmann erläutern, »die grammatische Erklärung, die Interpretation schwerer Textpassagen mittels Emendation, die Prüfung der Echtheit einer Schrift, deren chronologische Einordnung, die Zusammenstellung überlieferter Stellen zu einem Autor, die lexikographische Sammlung zum Wortgebrauch oder den kritischen Vergleich von Lesarten. [...] Zu den Tätigkeiten gehörten aber auch die Übersetzung ins

70 Wolf, Friedrich August/Gürtler, Johann Daniel, Friedrich August Wolf's Vorlesung über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft, hg. v. J. D. Gürtler, Leipzig 1831, 274.

71 »Erklären heisst, den einzig wahren Sinn eines Satzes mit seinen Gründen und Beweisen aufstellen. Bei der Erklärung muss man sich oft durch Umschreibung helfen, ja man muss oft Zeichen- und Gebärdensprache hinzunehmen, um den Begriff und die Empfindung Andern deutlich zu machen. Wenn diese Erklärungen vorgetragen werden, so heisst dies explicatio. Bei einem guten Erklärer muss Beides: subtilitas intelligendi und explicatio, zusammen statt finden. Wenn man liest, stellt man oft keine Operation des Erklärens an; man liest oft viele Bogen hinter einander fort, ohne dies zu thun. Eine andere Sache aber ist es, einem Andern etwas deutlich zu machen.« (Ebd., 293)

72 Ähnlich auch Vischer, Friedrich Theodor: »Einen logischen Bau bringt man nicht zu Stande, wenn dem Denken nicht die Feder, die Fixierung für das Auge zu Hülfe kommt.« (Der Krieg und die Künste. Vortrag, am 2. März im Saal des Königsbaues zu Stuttgart gehalten, Stuttgart 1872, VIII)

73 Vgl. Spoerhase/Dehrmann, Die Idee der Universität, 109f. Vgl. zudem Kruse, Otto, The origins of writing in the disciplines: traditions of seminar ... ideal of the research university, in: Written Communication 23 (2006), 3, 331-352, 334: »Both ways of teaching, the oral and the writing-based one, were closely connected with the existing discourse practices and knowledge producing procedures. Therefore, the change of the dominant mode of teaching reflected changes in the organizational, communicational, and epistemological principles of the universities.«

Lateinische oder Deutsche, die Kritik publizierter Übersetzungen und die Erläuterung von Realien (›Antiquitäten‹) oder historischen bzw. philosophischen Problemen.«[74] In seiner etwas altmodischer klingenden Diktion entwirft Wolf dazu eine didaktische Hodegetik:

> Auf Praxis muss hier Alles ankommen. Diese muss aber grade wie bei mechanischen Künsten seyn. Man muss nicht eher selbst anfangen, bevor man nicht lange auf Andere gesehen hat. [...] Diese Art Praxis muss lange vorausgehen, ehe man selbst eine Probe im eigenen Erklären machen kann. Fängt man dies nun an, so muss das Erste seyn, ein leichtes Stück schriftlich erklären. Dies mag der Lehrer beurtheilen, oder man kann es so einrichten, dass jeder Schüler, der schriftliche Erklärungen vorausgemacht hat, dann beim Erklären des Lehrers die seinigen verbessert. Der Lehrer muss aber die Gründe der Erklärung philosophisch genau angeben. Ohne dieses muss er keinen Schritt gehen. Ist auch dies eine Zeitlang geschehen, so kann man sich an gelehrte Commentare vorzüglicher Schriftsteller wenden.«[75]

Und so vervollkommnet man sich über die wiederholte praktische Übung bestenfalls zu einem guten Ausleger.

Es war Friedrich Schleiermacher (1786-1834), der gegen die Berechtigung der Behandlung der *subtilitas explicandi* in der (allgemeinen) Hermeneutik explizit und wirkmächtig Einspruch erhob und somit gegen Ernesti, Wolf und andere pragmatische Auslegungstheoretiker Position bezog. Für Schleiermacher sollte die Hermeneutik allein auf die Bedeutungs*ermittlung* zielen, sie sollte primär von dem »Auffinden des Sinnes«, nicht mehr von der Darlegung und Vermittlung des Sinns an andere handeln:

> Eigentlich gehört nur das zur Hermeneutik was Ernesti [...] subtilitas intelligendi nennt. Denn die [subtilitas] explicandi sobald sie mehr ist als die äußere Seite des Verstehens ist wiederum ein Object der Hermeneutik und gehört zur Kunst des Darstellens.

»Das Darlegen des Verstehens für Andere ist« folglich für Schleiermacher wiederum ein »Reden«[76] und somit selbst auslegungsbedürftig, also

---

74 Spoerhase/Dehrmann, Die Idee der Universität, 113.

75 Wolf/Gürtler (Hg.), Friedrich August Wolf's Vorlesung über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft, 299.

76 Schleiermacher, Friedrich, Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik, hg. von Wolfgang Virmond, Berlin, Boston 2012, 38. Auch ders., Allgemeine Hermeneutik 1809/10, hg. von Virmond, Wolfgang, in: Selge, Kurt-Victor (Hg.), Internationaler Schleiermacher-Kongreß, Berlin 1985, 1269-1310, 1271. Vgl. auch Schleiermacher, Friedrich, Hermeneutik und Kritik, hg. von Frank, Manfred, Frankfurt a. M. 1977, 75: »Nur Kunst des *Verstehens*, nicht auch der *Darlegung* des Verständnisses. Dies wäre nur ein spezieller Teil«.

Gegenstand und nicht Teil der Hermeneutik (wie dies auch historisch-empirische Rezeptionszeugnisse wären). Zwar lässt sich nicht behaupten, wie Hans Georg Gadamer dies tut, dass sich bei Schleiermacher »Auslegung und Verstehen […] aufs innigste« verweben, »wie das äußere und das innere Wort, und alle Probleme der Auslegung« so zu »Probleme[n] des Verstehens« würden.[77] Schleiermacher nahm vielmehr eine andere Sortierung als die zuvor tradierte vor: Er schied die rhetorischen, darstellerischen Aspekte der hermeneutischen Auslegungskunst aus dem tradierten hermeneutischen Verbund aus und schlug die begründenden Aspekte des Auslegens (*probatio hermeneutica*) dem Verstehen, der *subtilitas intelligendi* zu. Erst diese Neusortierung erlaubte ihm die Identifikation von Auslegen und Verstehen: Die Auslegung als die »äußere Seite des Verstehens«, als *sermo exterior*, konnte so mit der inneren Seite des Verstehens, dem *sermo interior* gleichgesetzt und die rhetorische Einkleidung von beidem abgespalten und einem anderen Wissenschaftsbereich, der Rhetorik, zugewiesen werden.

> Das Auslegen unterscheidet sich von dem Verstehen durchaus nur wie das laute Reden von dem innern Reden, und käme zum Behuf der Mittheilung noch etwas anderes hinein: so könnte dies nur geschehen als Anwendung der allgemeinen Regeln der Wohlredenheit, aber ohne daß zu dem Inhalt etwas hinzukäme oder etwas sich daran änderte.[78]

Von Darstellungsfragen weitgehend absehend, konnte Schleiermacher in seiner Hermeneutik so jeden »Akt des Verstehens« als »die Umkehrung eines Aktes des Redens« behandeln. Die ›Kunst der Auslegung‹ als eine unter anderem auch praktische Lehre, wie die Aufklärungshermeneutik sie verstanden hatte, wurde so zur ›Kunst des Verstehens‹ und damit zu einem philosophisch zu traktierenden Problem, das sich von dem des pragmatischen und kommunikativen ›Verständlichmachens‹ immer weiter entfernte. Aspekte der rhetorisch instrumentierten Auslegung und Erklärung waren Schleiermacher zwar nicht unwichtig; so betonte er, dass »die Geschicklichkeit der Mitteilung eine besondere Gabe«[79] sei, über die jeder akademische Lehrer zu verfügen habe. Doch im Rahmen einer sich philosophisch spezialisierenden

---

77 Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960), in: ders., Gesammelte Werke, Tübingen 1999, Bd. 1, 188/[172/173]. Vgl. schon die Kritik von Hirsch, Eric D., gegen die sich Gadamer wiederum zur Wehr setzt, dazu Sneis, Jørgen, Phänomenologie und Textinterpretation. Studien zur Theoriegeschichte und Methodik der Literaturwissenschaft, Berlin 2018.

78 Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, 343.

79 Schleiermacher, Friedrich, Pädagogische Schriften, hg. von Carl Platz, Langensalza ^{3}1902, 318.

Hermeneutik hatten die darstellerischen Aspekte des Auslegens keinen zentralen Platz mehr; sie fanden in seinen Schriften an einem anderen systematischen Ort ihre – freilich untergeordnete – Behandlung.[80] Entsprechend heißt es dann auch bei August Boeckh:

> Es kommt aber in der Hermeneutik nicht sowohl auf die Auslegung, sondern auf das Verstehen selber an, welches durch Auslegung nur explicirt wird. Dies Verstehen ist die Reconstruction der *ἑρμηνεία* [Hervorh. v. A.A./L.D.] wenn diese als Elocution [im Sinne des aristotelischen Aussagens, A.A./L.D.] gefasst wird.[81]

Etwas später ist Boeckh zwar, wie Joachim Wach anmerkt, »über seinen Lehrer [Schleiermacher, A.A./L.D.] hinweg wieder zur Meinung der Aelteren zurückgekehrt«[82]. Mit der allgemeinen Abwertung der Rhetorik verloren dennoch die darstellerischen und vermittelnden Aspekte hermeneutischer Erkenntnis an Bedeutung. Kants harsche Zurückweisung der mechanischen »Rednerkunst [...] als Kunst sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen«[83], tat ein übriges, so dass die Hermeneutik vor allem als Methodenlehre etabliert wurde und die darstellerischen Aspekte des Verstehens, das heißt das Auslegen, Erklären und Darstellen, obgleich ursprünglich Teil der Verstehenslehre, kaum mehr elaborierte Berücksichtigungen in der Hermeneutik fanden.

Dass in den philologischen Seminaren gleichwohl das Auslegungs- und Schreibtraining weiterhin praktiziert wurde, zeigt aber beispielsweise das *Gutachten über philologische Seminarien*, das Friedrich Ritschl 1863 verfertigte: »[I]ch habe nur im Auge die Erwerbung wissenschaftlicher Fertigkeit und die Anstellung wissenschaftlicher Uebungen«, tut er kund,

> durch die der künftige Gymnasiallehrer sich befähige, auf bewusstem methodischen Wege, nach strengen Gesetzen und Grundsätzen einer sowohl sprachlichen als sachlichen Erklärung, das richtige Verständniss der classischen Schriftsteller zu bewirken, und zugleich zur systematischen Erkenntniss der Grammatik beider alten Sprachen zu führen, und zwar so dass die dazu erforderlichen geistigen Operationen in Fleisch und Blut übergehen und mit Leichtigkeit und Geläufigkeit gehandhabt werden. Es leuchtet ein, dass dies das

80 Vgl. Gutenberg, Norbert, Über das Rhetorische und das Ästhetische – Ansichten Schleiermachers, in: Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch 19 (2000), 68-91.

81 Boeckh, August, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Hg. von Ernst Bratuscheck. Zweite Auflage besorgt von Rudolf Klussmann, Leipzig 1886, 80.

82 Wach, Joachim, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert (1926-1933), Hildesheim 1984, Bd. 1, 108.

83 Kant, Immanuel, Kritik der Urtheilskraft, in: ders., Gesammelte Werken, hg. v. Der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (AA), Berlin 1913, Bd. V, 327.

> blosse Anhören von Vorträgen nicht leisten kann, sondern dass Selbsttätigkeit dafür eintreten muss, wie sie eben ein Seminar fordert und übt. Daher auch die in unsern Seminarien übliche Zweitheilung in 1) Interpretationsübungen, und 2) Disputationen über selbstverfasste kurze Abhandlungen philologischen Inhalts, dem Zwecke überall aufs beste entsprochen haben, so dass darin kein Seminardirector, wenn er auch die Freiheit dazu noch so sehr hatte, jemals etwas geändert hat.[84]

Auch Wilhelm Scherer, um ein letztes Beispiel aus der Hoch-Zeit der deutschen Philologie zu nennen, bemüht sich noch um die Explikation von Darstellungsregeln für das Schreiben von Biographien und anderen Textsorten; er formulierte immer wieder Ansprüche, die er an die Konzeption von schriftlichen Ausarbeitungen seiner Schüler und Kollegen stellte; sie sollten sich über die »Küstenschiffahrt« an das Schiffen auf hoher See annähern.[85]

Seine Reprise fand der Differenzierungs- und Abspaltungsprozess von Verstehen und Auslegen, wenngleich unter ganz anderen Vorzeichen, in der philosophischen Hermeneutik: In der Absicht, das Verstehen seinsphilosophisch aufzuwerten, wendete sich Gadamer in *Wahrheit und Methode* gegen das bei Chladenius und anderen vorromantischen Hermeneuten noch hermeneutisch diskutierte »Problem der Auslegung«.[86] Schleiermacher habe die Hermeneutik, so Gadamer, »über die pädagogische Okkasionalität der Auslegungspraxis« erhoben[87] und uns »gelehrt, daß Verstehen und Auslegen letzten Endes ein und dasselbe«[88] seien, ja dass Auslegung »nicht ein Mittel« sei, »durch das das Verstehen herbeigeführt« werde, sondern dass Auslegung »in den Gehalt dessen, was da verstanden wird, eingegangen«[89] sei. Gegen diese vermeintlich romantische Verschmelzung von *subtilitas intelligendi* und *explicandi* kann Gadamer dann (dialektisch) ein drittes, angeblich vernachlässigtes Moment aufbieten und zum Grundprinzip des hermeneutischen

84 Ritschl, Friedrich, Gutachten über philologische Seminarien (1863; nebst Anhang aus 1875), in: ders., Kleine philologische Schriften, Bd. 5: Vermischtes, hg. v. Wachsmuth, Carl, Leipzig 1879, 33-39, 35f. Vgl. dazu Sittig, Claudius, Zur praxeologischen Perspektive auf die Geschichte der germanistischen Lehre, in: Müller, Hans-Harald/Lepper, Marcel (Hg.), Interdisziplinarität und Disziplinenkonfiguration: Germanistik 1780-1920, Stuttgart 2018, 73-86.

85 Vgl. Nottscheid, Mirko, Zur Herausbildung disziplinärer Praxis. Dargestellt am Beispiel der ersten Literaturhistoriker aus Wilhelm Scherers Schule, in: Müller/Lepper (Hg.), Interdisziplinarität und Disziplinenkonfiguration, 87-105, 93.

86 Gadamer, Wahrheit und Methode, 186/[170/171].

87 Ebd., 188/[172/173].

88 Ebd., 392/[366].

89 Ebd., 402/[357/358].

Problems stilisieren: »die Applikation« (*subtilitas applicandi*[90]), die seines Erachtens »ganz aus dem Zusammenhang der Hermeneutik herausgedrängt«[91] worden sei. Im Zeichen der Applikation aber hat Gadamer sich dann im Rekurs auf Melanchthon und Vico um eine Rehabilitierung der rhetorischen Aspekte der Hermeneutik bemüht[92] und die »Kunst des Schreibens«[93] aufzuwerten und zu revitalisieren versucht, die durch die modernen Wissenschaften, allen voran durch die Mathematik, verdrängt worden seien.[94] Dass nicht nur die von Gadamer gescholtenen exakten Wissenschaften, sondern dass auch die Hermeneutik ihren Anteil an diesem Verdrängungsprozess hatte, sollte inzwischen klar geworden sein.

III. Darstellungsformen

»›Darstellungsformen‹ sind den Wissenschaften [...] nicht nur äußerlich. In ihnen verbergen sich vielmehr«, wie schon Brenner konstatierte, »spezifische, historisch gewachsene und zählebige Arbeits- und Kommunikationsstrategien. In deren historischer Entwicklung sind Vorentscheidungen angelegt, welche die Germanistik bis in ihre innerste Struktur prägen.«[95] Wissenschaftliche Darstellungsformen sind keine *individuellen* Ausdrucksformen. Historisch gewachsen und im wissenschaftlichen Kommunikationsprozess sanktioniert und stabilisiert, haben sie vielmehr einen deutlich sozialen Charakter und werden von dem getragen, was man mit Ludwik Fleck Denkkollektiv nennen könnte. »Die [deskriptiv empirische] Untersuchung von Darstellungsformen« könnte mithin »einen [...] Zugang zur Erforschung geltender Wissenschaftsnormen, ihres Wandels wie ihrer disziplinären Besonderheiten«[96] bieten – so das Versprechen von Lutz Danneberg in dem besagten Band von Brenner. Gemeinsam mit Jürg Niederhauser ist Danneberg diesem Versprechen selbst nachgekommen, und zwar erstmals in dem Band *Darstellungsformen der Wissenschaften im Kontrast* aus dem Jahr 1998, in dem er natur- und

90 Ebd., 312/[290/291]. Vgl. dazu Danneberg, Epistemische Situation, 204f.

91 Gadamer, Wahrheit und Methode, 313/[291/292].

92 Vgl. Gadamer, Hans-Georg, Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik, in: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976), 7-16. Ders., Rhetorik und Hermeneutik, in: Kleine Schriften IV. Variationen, Tübingen 1977, 148-163.

93 Gadamer, Hans-Georg, Die Ausdruckskraft der Sprache. Zur Funktion der Rhetorik für die Erkenntnis, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch (1979), 45-55, 47.

94 Ebd., 48.

95 Brenner, Die »Lebenswelt« der Literaturwissenschaft als Forschungsgegenstand, 1.

96 Danneberg, Darstellungsformen in Geistes- und Naturwissenschaften, 100.

geisteswissenschaftliche Darstellungsformen vergleichend gegenüberstellt. Ausgehend von der Prämisse, dass sich »[w]issenschaftliche Kommunikation [...] zu einem großen Teil in Texten« vollzieht,[97] sieht Danneberg Darbietungen von Wissensansprüchen grundsätzlich »unter zwei Anforderungen« stehen: Sie sollen erstens eine »adäquate Wiedergabe von *Wissens*ansprüchen« liefern und »die Berechtigung der mit ihnen verbundenen *Geltungs*ansprüchen [sic!] darlegen«,[98] und zweitens diese Wissens- und Geltungsansprüche auch adressatenspezifisch vermitteln. Wissenschaftliche Darstellungen werden daher zum einen an einem Begründungsideal, das heißt an sozial stabilisierten Begründungsnormen orientiert, denen die wissenschaftlichen Autoren mit der Vertextung ihrer Wissensansprüche möglichst zu genügen versuchen. Nicht alle Texteigenschaften aber zielen auf diese Normen ab, vielmehr können Textelemente auch Darstellungsnormen folgen, also situativ verankerten Prinzipien und Regeln über die angemessene Form der epistemischen Präsentation. »Begründungsnormen sind zwar auch Darstellungsnormen, aber sie determinieren nicht (eindeutig) die vorliegende Darstellung«,[99] pointiert Danneberg. Welche Schlüsse aber können dann »aus Feststellungen über die Darstellungsform konkreter wissenschaftlicher Texte gezogen werden [...] und welche nicht«?[100]

Die nicht eindeutige Determinierung der Darstellung durch Begründungsnormen konterkariert zum einen die normative Vorstellung, man könne beispielsweise aus der Nähe von Beschreibungs- und Objektsprache, also etwa aus dem gehäuften Auftreten von »Metaphern, rhetorische[n] Figuren oder narrative[n] Partien« in einem wissenschaftlichen Text, schließen, dass in diesem die Wissensansprüche *nicht* gemäß den gültigen Begründungsnormen begründet würden.[101] Dies wäre ein Fehlschluss, denn – zugespitzt gesagt – selbst ein versifizierter mathematischer Text, ein ›mathematisches Gedicht‹, könnte durchaus einen korrekten mathematischen Beweis präsentieren. Harald Frickes Versuch, die literaturwissenschaftliche Sprache zu ›reinigen‹ und den Literaturwissenschaftler auf eine möglichst bilderfreie, rhetorisch herabgestimmte, szientifische Sprache zu verpflichten, weil sich nur durch eine Trennung von Objekt- und Beschreibungssprache ›Wissenschaftlichkeit‹

---

97 Danneberg, Lutz/Niederhauser, Jürg, Von Aristoteles' geheimer Lehre zu Sokals Experiment – zur Einleitung, in: dies. (Hg.), Darstellungsformen der Wissenschaften im Kontrast, 9-20, 16.

98 Ebd., 11f.

99 Ebd., 12.

100 Krämer, Olav, Zum Verhältnis von Darstellungsformen und Begründungsnormen wissenschaftlicher Texte, in: Scientia Poetica 20 (2016), 306-319, 310.

101 Ebd., 311.

einstellen würde, ist daher zwar nachvollziehbar, folgt in seiner Rigorosität allerdings einem ganz bestimmten literaturwissenschaftlichen Darstellungsanliegen, bei dem Begründung und Darstellung weitgehend konvergieren sollen. Da aber Begründungsnormen die Darstellungen nicht eindeutig determinieren, bleibt grundsätzlich ein großer Freiraum für Darstellungsmittel, mit denen neben den genuin argumentativen, demonstrativen Passagen »ebenso Akzeptanz von Wissensansprüchen erzeugt werden kann«.[102] Es kommt, wie Danneberg konstatiert, zu einem in den Darstellungen fortwährend erzeugten »Überschuß, den die gewählten Mittel einer gegebenen Darstellung hinsichtlich der angenommenen Begründungsnormen hinzufügen«.[103] »Auch diese ›überschüssigen‹ Anteile« können in praxeologischer wie »in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht von« großem »Interesse [...] sein.« Sie lenken allerdings den analytischen Blick auf den Text als ganzen, lassen zudem auch seine Genese und die mit ihm verbundenen praktischen Textumgangsformen relevant werden. Anstatt Argumente aus einer gegebenen Interpretation zu extrahieren und in reinigender, normierender Absicht zu prüfen, wäre man folglich dazu aufgefordert – wie dies in den *science studies* auch schon lange praktiziert wird –, die Kritzel und Schnipsel, die tentativen Aufschriebe, Skizzen und Vorstufen wie auch die anderen Elemente des *doing science*, das der schriftlichen Fixierung in einem publizierten Text vorausgeht, zu rekonstruieren. Ein enormer Aufwand – doch ein Aufwand, der für poetische Texte wie auch für naturwissenschaftliche Texte inzwischen recht häufig in Kauf genommen wird. Ähnliche Aufmerksamkeit müsste den Textumgangsformen, also Schatzki's *practice-arrangement bundles*[104] zukommen. Texte finden sich eingebunden in praxeologisch codierte lokale Szenarien der Wissensproduktion, sie werden präsentiert, distribuiert, konserviert und ausgetauscht, bestenfalls auch gelesen, kritisiert und weiterverarbeitet, wirken also wiederum auf die etablierten Arbeits- und Schreibpraktiken einer Disziplin zurück.

Geht man von diesen Aspekten der Wissensproduktion und Wissenspublikation, die im Prozess des Schreibens bereits auf vielfache Weise antizipiert werden und die Gestaltung des Texts konditionieren, zurück zur Textgestalt selbst, so verlangt die Fokussierung der Darstellungsformen eine undiskriminierte Beobachtung potentiell aller Textmerkmale. »So können beispielsweise« paratextuelle Passagen wie Titel, Textsortenangaben,

---

102 Danneberg/Niederhauser, Von Aristoteles' geheimer Lehre zu Sokals Experiment, 12.

103 Ebd.

104 Schatzki, Theodore, A Primer on Practices, in: Higgs, Joy u. a. (Hg.), Practice-based Education. Perspectives and Strategies, Rotterdam 2012, 13-26, 15-17.

»Widmungen, Vorworte oder Motti, aber auch die stilistische Gestaltung des Haupttextes selbst«, der Anteil etwa von beschreibenden, narrativen und argumentativen Passagen, aber auch die Bebilderung und das Layout, die funktional ausgezeichneten Teiltexte wie Fußnote, Anmerkung, Abstract etc., »Aufschlüsse über Normen oder Konventionen geben, die über die Begründungsnormen hinaus für die wissenschaftliche Kommunikation in der gegebenen Kultur« beziehungsweise in dem gegebenen Denkkollektiv »prägend sind und in denen sich die soziale Organisation des Wissenschaftssystems (etwa in Gestalt von disziplinären Grenzen, Schulbildungen oder Patronagebeziehungen) niederschlägt«.[105] Darüber hinaus kann ein Wandel der Darstellungsnormen einen ansonsten womöglich nicht direkt wahrnehmbaren Wandel von Begründungsnormen, etwa im Rahmen einer veränderten wissenschaftsphilosophischen Auffassung[106] oder einem anderen wissenschaftlichen Selbstverständnis und entsprechenden Beglaubigungsnormen indizieren.

Hier entsteht ein weiter Explorationsraum für eine Analyse literaturwissenschaftlicher Texte, die Darstellungs- und Vermittlungsformen auch weitgehend unabhängig von ihrem Begründungswert nachgeht. »Es geraten auf diese Weise zahlreiche Gesichtspunkte in das Blickfeld, unter denen sich die unterschiedlichen Muster der Darstellung untersuchen lassen, ohne daß hierfür der Bezug auf irgendein Ideal der Begründung maßgebend« wäre.[107] Zu diesen Gesichtspunkten zählen erstens literaturwissenschaftliche Textsorten: Denn zerlegt man Interpretationstexte nicht in Textteile, sondern fokussiert den Text als Ganzen, stellt sich unmittelbar die Frage nach den Textsorten oder Gattungen literaturwissenschaftlicher Wissensproduktion. Gattungen, mit Wilhelm Voßkamp verstanden als ›literarisch-soziale Institutionen‹, die über ›Erwartungserwartungen‹ vergleichsweise dauerhafte Orientierungsmuster für die kommunikative Praxis[108] liefern und auf diese Weise das Wissenschaftssystem zumindest episodisch stabilisieren können, sind in der Literaturwissenschaft breit ausdifferenziert: Literaturwissenschaftler schreiben heute »Abhandlung[en], *essay review*[*s*], Forschungsbericht[e], Kleine Beiträge, Essay[s], Lehrb[ü]ch[er], Monographie[n], *research article*[*s*], *review article*[*s*],

105 Krämer, Zum Verhältnis von Darstellungsformen und Begründungsnormen wissenschaftlicher Texte, 313.

106 Danneberg, Darstellungsformen in Geistes- und Naturwissenschaften, 112. Vgl. auch Krämer, Zum Verhältnis von Darstellungsformen und Begründungsnormen wissenschaftlicher Texte, 314.

107 Danneberg/Niederhauser, Von Aristoteles' geheimer Lehre zu Sokals Experiment, 13.

108 Vgl. Voßkamp, Wilhelm, Gattungen als literarisch-soziale Institutionen (Zu Problemen sozial- und funktionsgeschichtlich orientierter Gattungstheorie und -historie), in: Walter Hinck (Hg.), Textsortenlehre – Gattungsgeschichte, Heidelberg 1977, 27-42.

Rezension[en], Aphorismen, […] Miszelle[n], […] Bibliographie[n], Streit- und Verteidigungsschrift[en], […] Glossen […] usw.«[109] Wie Spoerhase dies für literarische Texte gezeigt hat, wird auch für literaturwissenschaftliche Texte zu zeigen sein, wie Sozialität, Materialität und Textualität miteinander interagieren. Zweitens korrespondiert die Wahl der Textsorte mit (bewusst oder unbewusst) gewählten Darstellungsmodi, die das Zusammenspiel von Textsegmenten und ihren pragmatischen Funktionalisierungen organisieren. Wie ist der Anteil von Zitat oder auch Paraphrase zur eigenen Stimme des Verfassers? Wie der Anteil von Deskription, Argumentation und Wertung? Wie stark bindet der Verfasser den Leser/die Leserin und deren Erwartungen in seine Darstellung ein? Für was bemüht er Autoritäten, was erläutert er selbsttätig, für welche Aussagen beruft er sich auf ein ›Gefühl‹? Welchen negativen Diskursregeln folgt der Verfasser, was also verbietet sich ihm darzustellen? Neben Textsorten und Darstellungsmodi ist drittens auch die Komposition, die sukzessive Verkettung und das Arrangement der Textsegmente ein Faktor, über den signifikante Darstellungsmuster in den Blick kommen können. In welcher Funktion etwa werden Beispiele eingebunden? Geht der Text analytisch oder synthetisch vor? Wie gewichtet er die einbezogenen Kontexte? Viertens schließlich ist nach der Inszenierung des diskursiven Subjekts zu fragen, das heißt nach der »scientific persona« – ein Konzept, unter dem in der Wissenschaftsgeschichte historisch und kulturell variante Rollenprofile firmieren, die zwischen der Individualbiographie eines Wissenschaftlers und den sozialen Institutionen der Wissenschaft liegende »cultural identity« ausmachen. Die scientific persona setzt sich aus aggregierten Vorstellungen über den ›idealen‹, nachahmenswerten ›Wissenschaftler‹ beziehungsweise die tolerierbaren Abweichungen von diesem Ideal zusammen. Dazu zählen neben den paradigmatischen Figuren bestimmter Episoden der Fachgeschichte auch idealtypische Rollenvorstellungen vom Wissenschaftler als Sammler, als Entdecker, als Gelehrten, als *public intellectual* und so fort. Mit idealtypischen Vorstellungen wie diesen assoziiert ist in der Regel ein disziplinäres Ethos, ein Verhaltenskodex, der über richtiges und falsches Handeln zu urteilen erlaubt und den wissenschaftlichen Habitus durch ein System expliziter und impliziter Wert- und Normvorstellungen konditioniert. Arnold erinnert daran, dass ein »Großteil des Platzes in wissenschaftlichen Artikeln […] diesem öffentlichen Zeigen der eigenen Seriosität und Glaubwürdigkeit gewidmet« ist.[110] »Da so ephemere Dinge wie ›Glaubwürdigkeit‹, ›Seriosität‹ und sogar

109 Danneberg/Niederhauser, »… daß die Papierersparnis gänzlich zurücktrete gegenüber der schönen Form«, 61.

110 Arnold, Disziplin und Initiation, 36.

›fachliche Kompetenz‹ jedoch keine Dinge sind, deren Existenz leicht zu beweisen ist, können Wissenschaftler nichts anderes tun, als immer wieder gezielt bestimmte Signale zu setzen, mit denen sie zu zeigen versuchen, dass sie *erstens* die gültigen Standards der Community kennen und dass sie *zweitens* für sich beanspruchen können, bei ihrer Arbeit sich auch immer diesen gemäß zu verhalten.«[111] Nur über diese Zeigequalität ihrer schriftlichen Erzeugnisse werden letztere zu Trägern von Wissensansprüchen, die durch die Community als ernsthafter wissenschaftlicher Beitrag wahrgenommen wird.

Während die Idealvorstellungen vom Wissenschaftler relativ abstrakte Orientierungsmarken für das individuelle Bild setzen, beschreibt der Habitus eine praktische, oftmals implizit bleibende Vorstellung. So ist etwa die Frage, welchen Stellenwert rhetorische Fähigkeiten im literaturwissenschaftlichen Betrieb haben, oftmals nur indirekt daran abzulesen, dass rhetorische Patzer als solche sanktiniert werden. Ohne nun dem alten »Wunsch« zu verfallen, »den Ausdruck des forschenden Menschen im wissenschaftlichen Text wahrzunehmen«,[112] Texte also physiognomisch zu entziffern,[113] lassen sich nach dem Vorbild der *science studies* Interpretationstexte nach den in den Text eingelagerten epistemischen Tugenden – etwa philologische Demut beziehungsweise Hybris, analytische Akribie, ausgestellte Rationalität, den Umgang mit Autoritäten und anderes – befragen. Texte fungieren in diesem Sinne als mit dem Autor und seinem Status verknüpfte »Wissensclaims«, die im schriftlichen Austausch zwischen Autoren, Gutachtern und Herausgebern von Fachzeitschriften in »peer review«-Verfahren verhandelt und in den Wissens- und Textkorpus der jeweiligen epistemischen Gemeinschaft eingereiht oder aber sanktioniert und marginalisiert werden. Wie wird – diesen Prozess antizipierend – das Autor-Ich im Text eingeführt, wie setzt sich der Interpret zu etwaigen Vorläufern ins Verhältnis, welche Haltung exemplifiziert er als die angemessene gegenüber seinem Gegenstand?

Einige, nicht aber alle zu einem Interpretationstext zusammengetragenen Antworten auf diese Fragen werden das im jeweiligen Text implizit Bleibende, das implizit Vorausgesetzte und Mitgeführte schlicht so explizieren können, dass der Text quasi um das in ihm Ungesagte ergänzt und mithin vom praxeologischen Kommentator komplettiert werden kann. Einige Antworten werden textuelle Spuren von Praxisformen betreffen, die dem Interpreten selbst prinzipiell nicht bewusst sind, vergessen wurden und im Akt des Handelns

111 Ebd.

112 Danneberg, Darstellungsformen in Geistes- und Naturwissenschaften, 106.

113 Vgl. Berensmeyer, Gestus und Geltung, 498, 500.

daher unbemerkt bleiben; der Praxeologe kann hier bestenfalls im vergleichenden Draufblick ihre handlungsleitende Kraft sichtbar machen.[114]

IV. Schluss

Aus dem Gesagten ergeben sich in zugespitzter Form drei Schlussfolgerungen, die zugleich als Appell zu verstehen sind:

1. Die literaturwissenschaftliche Praxeologie könnte sich über die Verknüpfung von nicht-diskursiven und diskursiven Praktiken, wie sie sich in literaturwissenschaftlichen Interpretationstexten niederschlagen, ein Forschungsfeld erschließen, das in wissenssoziologischer wie auch in wissenschaftshistorischer Perspektive relevant wäre. Dazu müssten die Schnittstellen zwischen Textumgangsformen auf der einen, Darstellung und Vermittlung auf der anderen Seite stärker in den Blick genommen werden.
2. Für die literaturwissenschaftliche Selbstaufklärung über die Identitäten des Fachs, die Zugehörigkeiten zu Denk- und Deutungskollektiven, zu Schulen etc. wäre die intensivere Beschäftigung mit unseren Darstellungspraktiken eine wichtige Ergänzung. So vermutet Olav Krämer wohl zutreffend in seiner praxeologisch und fachhistorisch angelegten Untersuchung zu Interpretationen der *Wahlverwandtschaften*, die in ihrer Auswahl »von der Geistesgeschichte bis zum Poststrukturalismus« reichen, dass sich literaturwissenschaftliche Ansätze oder Strömungen weniger »im Aufstellen neuer Zielsetzungen oder im Gebrauch neuer Argumentationsverfahren« unterscheiden, als vielmehr »ihre Identität auf andere Weise«[115] gewinnen. Ein Kandidat wäre die Orientierung an Darstellungsformen und ihre disziplinäre, denkkollektivtpyische Funktionalisierung.
3. Im Unterschied zum philologischen Seminar des 19. Jahrhunderts wird die Verfertigung literaturwissenschaftlicher Texte in Abteilungen für deutsche Literatur in der Regel nicht mehr intensiv unterrichtet; stattdessen lagert man dies zumeist an die Schule oder an überdisziplinäre

114 Vgl. Mauz, Gut aufs Ganze gegangen.

115 Krämer, Olav, Goethes *Wahlverwandtschaften* in Interpretationen von der Geistesgeschichte bis zum Poststrukturalismus: Zu einigen Kontinuitäten in der Argumentationspraxis, in: Albrecht u. a. (Hg.), Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens, 159-203.

akademische Schreibwerkstätten aus und beschränkt sich in der fachwissenschaftlichen Hochschullehre auf eine karge Kommentierung von Hausarbeiten, so dass sich der »Prozeß der Aneignung von Textartenwissen« beispielsweise [...] als imitierendes ›learning by doing‹ in eigener Verantwortung«[116] vollzieht. Die Betreuungssituation lässt germanistischen Hochschullehrern kaum eine andere Wahl. Wenn Ulrich Herbert aber mit seiner im Jahr 2009 formulierten Bemerkung recht hat, dass über »die Zukunft der deutschen Geisteswissenschaften [...] in der Lehre entschieden« wird und man sich dazu angesichts der teilweise desolaten Qualität geisteswissenschaftlicher Publikationen insbesondere um eine Verbesserung der studentischen Schreibkompetenz bemühen müsse,[117] so wäre auch hochschuldidaktisch einiges aus einer praxeologisch orientierten Auseinandersetzung mit Interpretationstexten zu gewinnen. Zumindest die deutsche Germanistik scheint hier großen Nachholbedarf zu haben.

116 Graefen, Der wissenschaftliche Artikel, 64f.

117 Herbert, Ulrich Herbert, Geisteswissenschaftliche Standards in Forschung und Lehre, in: Hempfer, Klaus W./Antony, Philipp (Hg.), Zur Situation der Geisteswissenschaften in Forschung und Lehre. Eine Bestandsaufnahme aus der universitären Praxis, Stuttgart 2009, 31-42, 42.

Interpretation, Konstruktion, Praxis

Zur Hermeneutik der Selbstverständigung

Emil Angehrn

I. Interpretation als Vollzug des Verstehens

Worin eine Interpretation besteht, liegt ebenso wenig auf der Hand wie die Antwort auf die Frage, was Verstehen heißt. Beide Begriffe werden in unterschiedlicher Weise verwendet, wie auch das Verhältnis zwischen ihnen verschieden beschrieben wird. Eine naheliegende – weder selbstverständliche noch alternativlose – Sichtweise, von der ich zunächst ausgehe, stellt zwischen beiden eine enge Verbindung her. Sie stehen für komplementäre Momente im vielschichtigen Akt kognitiver Durchdringung und Aneignung von sinnhaften Gegenständen wie Schriften, Geschichten oder Lebenssituationen. Wenn die ältere Texthermeneutik das im engen Sinn gefasste Verstehen, die *subtilitas intelligendi*, von der vertiefenden Analyse und Auslegung eines Textes, der *subtilitas explicandi*, und der Kunst der Anwendung in einer konkreten Situation, der *subtilitas applicandi*, unterscheidet[1], so betont spätere Hermeneutik die innere Einheit, namentlich zwischen dem Verstehen und dem Auslegen (sowie bei Gadamer zwischen Auslegung und Anwendung). Die Auslegung oder Interpretation ist gleichsam die innere Artikulation eines Verstehens, sein aktualer Vollzug, der das Sinnpotential eines Gegenstandes auseinanderlegt, es in seinem Gehalt verdeutlicht und sich und anderen gegenwärtig werden lässt. In der Auslegung, so Heidegger, »eignet sich das Verstehen sein Verständnis verstehend zu«[2]; für Gadamer ist die Auslegung keine Zusatzdeutung oder äußere Hinführung, sondern »der Vollzug des Verstehens selbst«, welches sich »für den Interpreten selbst in der Ausdrücklichkeit sprachlicher Auslegung erst vollendet«[3]. Idealtypisch geschieht die Interpretation im Medium der explizierenden Artikulation und Sinnerschließung par excellence, im Medium der Sprache, auch wo ihr Gegenstand selbst nicht sprachlichen Natur ist, etwa bei einer Bildbeschreibung oder Bildinterpretation.[4]

---

1 Vgl. Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen 1985, 312.

2 Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen [10]1963, 148.

3 Gadamer, Wahrheit und Methode, 401.

4 Daneben gibt es Interpretationen im Medium des Interpretierten (Bilder über Bilder); einen besonderen Fall stellen jene Künste dar, die eine genuine Zwischeninstanz zwischen

DOI:10.30965/9783657701551_004

In dieser engen Verschränkung figuriert die Interpretation zwar als eigenständiger Akt, dessen Leistung aber derjenigen des Verstehens sehr nahekommt, gleichsam dessen Teleologie zugeordnet ist. Sie ist wie eine Potenzierung der genuinen Gerichtetheit und des Vollzugs des Verstehens selbst. In der Interpretation erschließen wir etwas vollständig, in ihr ›vollendet‹ sich nach Gadamer das Verstehen. So gesehen, hat Interpretation auch an der Grundhaltung des Verstehens teil, am Interesse des Vernehmens, des rezeptiven Aufnehmens des Sinns, der sich in einem Gegenstand offenbart und den eine Äußerung mitteilt. Wenn Verstehen sich nach der These neuerer Hermeneutik durch einen responsiven Grundzug auszeichnet, wenn es im Hören auf die Sprache der Dinge gründet, wenn es ein Werk in dem, was dieses sagen will, zur Artikulation bringt und sich darin in den Dienst der Sache und ihrer Selbstoffenbarung stellt, so lässt sich gerade diese aktive Erschließungskraft mit dem Zugang des Interpretierens verbinden. Interpretation, Auslegung, Deutung will dem, was in einer Sache enthalten ist, was ihren Reichtum und Gehalt ausmacht, was aber möglicherweise in ihr verschlossen ist und dem Ausdruck entzogen bleibt, zur Selbstentfaltung und manifesten Äußerung verhelfen. In dieser Hellhörigkeit für die Sache partizipiert die Interpretation an der Empfänglichkeit des Verstehens, und sofern in ihr die Nähe zum Verstehen hervortritt, kann zugleich das Element der Rezeptivität und Passivität vorherrschend werden. Es mag dann naheliegen, darin eine Grenze der Interpretation zu sehen, wie dies in polemischer Zuspitzung Marx' 11. These über Feuerbach festhält: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern.«[5] Dass etwas *durch* Interpretation verändert wird, ja, dass Interpretation überhaupt etwas tut und bewirkt, kommt in dieser Sichtweise nicht in den Blick.

II. Interpretation als Konstitution und Konstruktion

Einen entschiedenen Gegenakzent stellt dagegen jene Lesart der Interpretation dar, die in dieser den aktiven, konstruktiven und kreativen Anteil hervortreten lässt. Sie insistiert darauf, dass die Interpretation nicht nur eine sinnerschließend-auslegende, sondern zugleich eine strukturierend-konstruktive Tätigkeit ist. Nach gängiger Lesart zielt die Interpretation darauf, das eigentlich Gemeinte

---

ursprünglicher Schöpfung und abschließender Rezeption kennen, exemplarisch die musikalische Reproduktion, deren Performanz in genuiner Weise als ›Interpretation‹ eines Werks (einschließlich des Streits der Interpretationen) figuriert.

5 Marx, Karl, Thesen über Feuerbach, in: Karl Marx – Friedrich Engels, Werke, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Bd. 3, Berlin 1969, 5-7, 7.

einer Aussage zur Sprache zu bringen, die Sinnpotentiale eines Symbols zu entfalten und den verschlossenen Gehalt, die Wahrheit eines Werks sichtbar werden zu lassen, gegebenenfalls die unterdrückte, verzerrte Bedeutung einer Äußerung zu entziffern. All dies gehört zur Absicht und zur genuinen Leistung hermeneutischer Vorkehrungen. Hermeneutik handelt insoweit von den vielfältigen Wegen und Methoden, mittels deren wir auf ein integrales, seinem Gegenstand gerecht werdendes Verständnis hinarbeiten. Interpretieren führt fort, bringt zu Ende, wonach das Verstehen strebt.

Im Horizont dieses Vollzugs setzt der Interpretationismus, der die aktive Seite des Interpretierens betont, zwei Akzente. Er stellt zum einen jene Momente heraus, die nicht im passiv-rezeptiven Vernehmen aufgehen, und zeigt, inwiefern sie notwendige Elemente der Sinnkonstitution und des Verstehens bilden. Es sind Akte der Perspektivierung und Strukturierung, der Unterscheidung und Synthetisierung, der Schematisierung, Gliederung und Formbildung, wie sie unserem konkreten sinnhaften Wirklichkeitsbezug innewohnen, in welchem wir erkennend und handelnd mit Dingen, mit Situationen und Geschichten umgehen. Ein Gebäude als nationale Gedenkstätte definieren und pflegen, eine glückliche Begegnung als biographische Weichenstellung erleben und beschreiben, heißt sie lebensweltlich, individuell oder sozial, zu diesen Gegenständen *machen*. Darin wird zum anderen deutlich, inwiefern die Welt selbst nicht im Gegebenen aufgeht. Interpretieren heißt etwas hinzutun, einen Stoff in von uns mitgebrachte oder entworfene Schemen fügen und die konkrete Welt, in welcher wir leben, entstehen lassen. Interpretieren ist in diesem Sinn ein kreativer Akt, der etwas hervorbringt, das vor ihm und unabhängig von ihm so nicht gegeben ist. Dies bedeutet auch, dass die Welt nicht etwas fertig Vorgegebenes ist, das sich von sich aus in die Dinge, Ereignisse und Arten einteilt, die wir in ihr wahrnehmen, beziehungsweise im engeren Fokus der Hermeneutik: dass der Sinn nicht etwas Fertiges, Ansichseiendes ist, das wir erkennend nur zu registrieren und zu lesen hätten. Wir selber schaffen den Sinn, den wir verstehen. Was die Rezeptionsästhetik für spezifische Weisen des lesenden und interpretierenden Umgangs mit Werken, etwa literarischen Texten und musikalischen Kompositionen, aufzeigt, steht für einen generellen Zug in unserem sinnhaften Wirklichkeitsverhältnis.

Stellvertretend sei auf zwei Autoren verwiesen, die die These eines radikalen Interpretationismus systematisch – mit zum Teil divergierenden Schwerpunkten – ausgearbeitet und in den 1990er-Jahren im deutschen Sprachraum prominent zur Diskussion gestellt haben: Hans Lenk und Günter Abel.[6]

---

6 Vgl. Abel, Günter, Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a. M. 1993; ders., Sprache, Zeigen, Interpretation, Frankfurt a. M. 1999; Lenk, Hans, Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft,

Gemeinsam ist beiden der Ansatz einer radikalen Interpretationstheorie, die den Interpretationsgedanken sowohl fundamentalisiert wie universalisiert. Auf der einen Seite statuieren sie den Interpretationsakt als *das* Apriori, das basalste Konstitutionsprinzip unseres Selbst- und Weltverhältnisses; auf der anderen Seite machen sie ihn nicht nur mit Bezug auf alle Gegenstände und Realitätsbereiche, sondern in allen Modalitäten unseres Weltbezugs geltend. Nicht nur das Sinnverstehen, sondern das Erkennen überhaupt, aber ebenso unser Handeln, Wollen und Werten sind auf Interpretationen angewiesen und werden im Medium des Interpretierens vollzogen. Wir haben, so Lenk, »keinen interpretationsunabhängigen Zugang zur Welt, weder in der Erkenntnis noch im Handeln noch sonst irgendwo«[7]; nach Abel bilden, wie er in Adaptation des Wittgensteinschen Diktums formuliert, »die Grenzen der Interpretation die Grenzen meiner Welt und meines Sinns«[8]. In ihren Schriften geht es beiden Autoren darum, die ontologischen, epistemologischen und handlungstheoretischen Grundfragen der Philosophie in Termini der Interpretation zu reformulieren. Dabei liegt ein wesentlicher Beitrag ihrer Studien darin, die unterschiedlichen Stufen und Formen der interpretierenden Strukturbildung in ihrer konstruktiven Leistung und in ihrem Verhältnis typologisch herauszuarbeiten. Sie reichen von basalen empfindungs- und wahrnehmungsmäßigen Strukturierungen über kategoriale Schematisierungen, gewohnheitsmäßig erworbene und geschichtlich sedimentierte Formbildungen bis hin zu den darauf aufbauenden bewussten Auslegungen und kulturell ausgearbeiteten Weltbildern. Immer geht es darum, dass die Welt nicht von sich aus, sondern erst über unsere Interpretation zur so und so bestimmten Welt wird.

Der konstruktivistische Grundzug der Interpretationstheorie lässt sich in gewisser Weise eine Stufe weiter ausziehen in der scheinbar entgegengesetzten Linie der Dekonstruktion. Im Modus des destruierenden Auflösens und Neukomponierens von Sinngebilden wird das kreativ-produktive Element der Sinnbildung und Sinntradierung radikalisiert und vertieft. Auch wenn ein unverkennbarer Grundzug der Dekonstruktion im De-struieren besteht, ist dieses im Innersten mit einem kon-struktiven Impuls verknüpft, indem jede dekonstruktive Lektüre nicht nur eine neue Setzung und Formgebung beinhaltet, sondern auch die Abkehr vom vorgegeben-ansichseienden Signifikat in noch stringenterer Weise durchführt. Indem die Dekonstruktion sowohl die

Frankfurt a. M. 1994; ders., Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte, Frankfurt a. M. 1995, sowie zahlreiche weitere Schriften beider Autoren.

7 Lenk, Interpretationskonstrukte, 21.

8 Abel, Interpretations-Welten, in: Philosophisches Jahrbuch 96 (1989), 2.

Ursprungslosigkeit wie die Unabschließbarkeit des Sinnprozesses, den Entzug des Anfangs – die Ursprungslosigkeit – wie das Entgleiten der Vollendung – den steten Aufschub, die *différance* – unterstreicht, befreit sie die Interpretation von jeder metaphysischen Verankerung und macht sie zur selbstbezüglichen, kreativen Partizipation an der Bewegtheit des Sinns. Ungeachtet des Gegenakzents in ihrem Begriff fügt sich die Dekonstruktion als Theorie wie als Prozess in die fundamentale, radikal konstruktive Prozessualität des Sinns ein.

Bevor ich in der Exploration dieses konstruktiven Zugs im Sinngeschehen fortfahre, ist ein gegenläufiges Moment festzuhalten, das Grenzen des Interpretationismus wie der Dekonstruktion markiert. Beide stehen in einem Gegensatz zur Haltung des rezeptiven Sinnvernehmens, dem sie teils das konstruktive Hervorbringen, teils das destruierende Auflösen entgegenstellen. Alle drei Grunddispositionen – des Aufnehmens, Konstruierens und Auflösens von Sinn – fügen sich in einem integrativen Konzept des Sinnprozesses zu einem gleichsam triadischen Kreislauf zusammen, in welchem jedes Moment zu den zwei anderen in einem Spannungsverhältnis steht.[9] In der Bewegung zwischen Rezeption und Produktion, Tradierung und Schöpfung, Auflösung und Gestaltung bildet sich die sinnhafte Welt heraus, in welcher der Mensch sein Leben führt und an deren Konstruktion er verstehend und handelnd teilhat.

III. Selbst-Interpretation, Selbsterschaffung, Selbstsein

Interpretation hat sich als eine herausragende Instanz, ein idealtypisches Gefäß der Konstruktion gezeigt. In zugespitzter Formulierung hält Nietzsche, einer der Kronzeugen dieser Vorstellung, an den Günter Abel anschließt, fest: »Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen.«[10] Andere Theorien haben allgemeiner die wissenschaftliche Beschreibung, die künstlerische Gestaltung, die soziale und kulturelle Praxis als »Weisen der Welterzeugung« thematisiert, in denen nach einer radikalen Lesart nicht nur alternative Erscheinungsformen der Welt, sondern, nach der Formulierung von Nelson Goodman, eine »Vielheit wirklicher Welten« generiert wird, angesichts deren die Frage, »wieviele Welten-an-sich es gibt« sich als »praktisch leer« erweist.[11] Wenn damit ein

9 Vgl. Angehrn, Emil, Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist 2003, 134ff., 332ff.

10 Nietzsche, Friedrich, Nachlass 1885-1887: 7 [60], in: Kritische Studienausgabe, Bd. 12, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, 315.

11 Goodman, Nelson, Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a. M. 1984.

ontologisch universaler Bezugsrahmen aufgespannt ist, so sind vor allem im Bereich der gesellschaftlich-kulturellen Realität entsprechende Konstitutionsprozesse in Ansätzen des Sozialkonstruktivismus, der Praxeologie, der Wissenschaftsgeschichte nachgezeichnet worden.

Soweit der Horizont wiederum ein hermeneutischer ist wie in den im Vorigen angeführten Konzepten – auch wenn diese gerade nicht unter dem Titel der Hermeneutik auftreten –, steht die Konstitution wesentlich als Sinnkonstitution in Frage. Es geht darum, wie nicht nur expliziten Kulturgegenständen wie Texten und Werken, sondern auch menschlichen Verhaltensweisen, sozialen Praktiken und historischen Konstellationen Bedeutungen inhärieren, die in Beschreibungen und Auslegungen erzeugt, dechiffriert und transformiert werden. Es interessiert die Sinnschicht, die den Gegenständen der menschlichen Welt anhaftet und ohne die wir keinen menschlichen Umgang, allenfalls materielle Interaktionen, mit ihnen haben. Man mag geneigt sein, die einschlägigen Sprach- und Handlungsformen in einem engen Sinn als bedeutungskonstitutiv, nicht als realitätskonstitutiv zu betrachten. Ein Kupferstück als Münze (oder als Rohstoff oder Gewichtseinheit) zu verwenden, eine bestimmte Körperbewegung als Tanz (oder als Training oder Ausdrucksgeste) zu vollziehen oder wahrzunehmen heißt einen gegebenen, objektiv beschreibbaren Sachverhalt mit einer bestimmten Bedeutung zu versehen. Solche *sinn*stiftenden Vollzüge scheinen gegenüber der sozialen *Wirklichkeits*konstitution gleichsam eine weichere, weniger grundsätzliche Version des Konstruktivismus zu verkörpern.

Indessen wird es gerade im Ausgang vom Interpretationsgedanken fraglich, wieweit sich diese Differenz aufrechterhalten lässt. Ich möchte dies im Besonderen anhand der reflexiven Figur des Sich-selbst-Interpretierens aufzeigen, die ich im Folgenden näher betrachte und die mir auch im Blick auf die Perspektive der Praxeologie wichtige Präzisierungen zu ermöglichen scheint. Selbstinterpretation und Selbstbeschreibung, so die leitende These, sind Medien, in denen das personale Selbst nicht nur verstanden, auch nicht nur in bestimmter Weise ausgelegt und dargestellt, sondern in einem genuinen Sinne geprägt, geschaffen und erhalten wird. Selbstinterpretationen generieren Wirklichkeiten, nicht nur Lesarten des Selbst.

Die interpretationistische These bildet hier das Pendant einer hermeneutischen Leitidee und ist in deren Licht in ihrem Gehalt zu explizieren. Diese Leitidee besagt, dass das menschliche Dasein wesentlich verstehend ist. Menschen leben so, dass sie sich immer schon verstehend auf sich und ihr Leben beziehen, dass sie ein bestimmtes Bild ihrer selbst und der Welt entwerfen und in dessen Horizont ihr Leben führen und mit anderen interagieren. Die Hermeneutik des Selbst bildet das Fundament des verstehenden

Wirklichkeitsbezugs im Ganzen. Personales Selbstsein vollzieht sich wesentlich im Medium des Sich-Verstehens und Sich-über-sich-Verständigens. Dies ist nicht in einem formalen Sinn zu verstehen, wonach personale Existenz die funktionale Rückkoppelung an eine Vorstellung des eigenen Selbst enthält, wie es eine naturalisierte »Selbstmodell-Theorie der Subjektivität« annimmt.[12] Ebenso wenig geht es nur darum, dass die Selbst-Interpretation einen vorliegenden Bestand in bestimmter Weise entfaltet und in seiner Bedeutung auslegt. Vielmehr meint sie, als Verständigung einer Person über sich selbst, deren Sichklarwerden sowohl über das, was sie ist, wie über das, was sie sein will und was sie für richtig hält. Selbstverständigung resultiert in einer Selbstbeschreibung, die gleichermaßen eine theoretische wie praktische Selbstzuschreibung umfasst, Ausdruck der Selbsterkenntnis wie der Selbstfindung und Selbstbestimmung sein kann. Beidem entspricht ein originäres Bedürfnis des Menschen, der sich einerseits in seinem Werden und Sein, seinen Fähigkeiten und Eigenschaften, seinen geheimen Wünschen und verdrängten Erlebnissen erkennen will, und der andererseits mit sich ins Reine kommen will in dem, wonach er strebt und wie er handeln soll. Solches mehrschichtige Sich-Verstehen ist nicht eine kognitive Zutat zum Existieren, sondern dessen internes, integratives Moment.

Darin tritt der konstruktiv-kreative Charakter des Interpretierens in spezifischer Prägnanz hervor. Er erschöpft sich nicht im Hervorbringen des Selbstbildes und im Produzieren der Interpretamente, mittels deren der Mensch sich wahrnimmt. Es ist ein schöpferischer Akt, der das Selbst als solches in dem Maße mit konstituiert, wie die theoretische und praktische Selbst-Verständigung den Vollzug der Existenz nicht nur begleitet, sondern an ihm teilhat und in ihn eingeht. Unter variierenden Aspekten haben Autoren das Junktim zwischen Selbstsein und Selbstverständigung herausgestellt. Paul Ricœur hat das reflexive Verstehen unter der Chiffre einer ›Hermeneutik des Selbst‹ ausgeführt, Charles Taylor hat die Formel vom Menschen als dem ›sich selbst interpretierenden Lebewesen‹ geprägt, Dieter Henrich hat den Gedanken der Selbstverständigung als Leitidee des subjektiven Selbstseins expliziert.[13]

---

12 Vgl. Metzinger, Thomas, Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation (1993), Paderborn 1999; ders., Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung für Nicht-Philosophen in fünf Schritten, in: Grewe, Werner (Hg.), Psychologie des Selbst, Weinheim 2000.

13 Ricœur, Paul, Soi-même comme un autre, Paris 1990, 27ff.; Taylor, Charles, Self-interpreting animals, in: Philosophical Papers, Vol. 1, Cambridge 1985, 45-76; Henrich, Dieter, Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999; ders., Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst,

Selbstverständigung ist die umfassende Artikulation des Sich-selbst-Verstehens und darin die konkrete Durchdringung zwischen Leben und Reflexion, als eine Verständigung über sich, die sowohl in die Führung des Lebens eingeht wie sie in ihm gründet und aus ihm hervorgeht. Sie ist ein komplexer Vollzug der Selbstdurchleuchtung und Selbstartikulation, der unterschiedliche Operationen des Erkundens und Analysierens, des Interpretierens und Kritisierens, des Unterscheidens und Gestaltens einschließt.

Konstruktiv ist sie nicht erst im Entwurf der Selbstrepräsentation und in der willentlichen Selbstwahl, sondern vorgängig in der Befragung seiner selbst, in der Weise, wie das Subjekt sich erforscht und an sich selbst Fragen stellt, die nur es selbst beantworten kann. Die Fragen betreffen sein Sosein und Gewordensein ebenso wie sein Fühlen und Wollen, seine Herkunft ebenso wie die geplante oder erwünschte Zukunft, und sie werden nicht ein für allemal gestellt und beantwortet, sondern in einem iterativen Prozess erneuert, neu konstelliert und neu beantwortet. Es ist ein Prozess, in welchem das Individuum seine Identität findet und schafft, in der ganzen Spannweite zwischen einem experimentierenden Umgang mit Lebensmöglichkeiten und einer stringenten Festlegung seiner selbst. Mit besonderem Nachdruck hat Richard Rorty, dem zufolge der Mensch keine wichtigere Aufgabe hat als sich immer wieder auf neue Art selbst zu beschreiben, das kreative Moment in dieser Selbstbeschreibung betont, sowohl als Antwort auf das Fehlen einer metaphysisch festgelegten Selbstdefinition wie als Bekräftigung des Freiheitsraums, in welchem menschliches Leben sich vollzieht. Im Spiel ist nicht nur die immer neu ansetzende Selbsterforschung und Selbsterkenntnis, sondern der aktive Vorgang der Selbsterschaffung und Selbstveränderung, den Rorty mit einer treffenden Metapher als ein An-sich-Herummodeln (*tinker*) umschreibt.[14] Schon das theoretisch-deskriptive Selbstbild geht nicht in der Feststellung auf, sondern enthält, in Grammatik und Vokabular, konstruktive Elemente, die mit eigenen Setzungen und Präferenzen interagieren. Insgesamt zeigt sich, dass das Ziel der Verständigung über sich kein rein kognitives ist. In ihm äußert sich zugleich ein existentielles Interesse der Selbstwerdung; Selbstverständigung im Ganzen ist ein Prozess, in dem es dem Menschen nach der Formulierung von Heidegger ›um sein Sein‹ geht.[15] Sein innerster Impuls

München 2001; ders., Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt a. M. 2007; vgl. Angehrn, Emil, Selbstsein und Selbstverständigung. Zur Hermeneutik des Selbst, in: ders./Küchenhoff, Joachim (Hg.), Die Vermessung der Seele. Konzepte des Selbst in Philosophie und Psychoanalyse, Weilerswist 2009, 163-183.

14 Rorty, Richard, Freud und die moralische Reflexion, in: ders., Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, 53, 61, 70.

15 Heidegger, Sein und Zeit, 12.

ist nicht ein Erkenntnisstreben, sondern ein Seinsstreben, ein Streben nach Selbst-Sein, das sich an regulativen Zielvorstellungen wie Ganzheit, Einssein und Selbstpräsenz ausrichtet, das aber auch diesseits dieser idealen Fluchtpunkte die Dynamik des Sich-Verstehens in seinem konstruktiven Potential bestimmt.

IV. Von der Poiesis zur Praxis – Hermeneutische Praxeologie

Nun ist in der Sondierung dieser konstruktiven Potenz eine Differenzierung vorzunehmen, die für die Sache wie die Begrifflichkeit von Belang ist. Es geht um eine Unterscheidung in der Art und Weise, wie menschliches Tätigsein, das den Boden und Horizont des Interpretierens bildet, ein konstruktiv-konstitutives Tun ist, das eine Welt hervorbringt. Wir können zur Explikation der Differenz an eine alte Unterscheidung der praktischen Philosophie anschließen, die zwei Arten der menschlichen Tätigkeit auseinanderhält. Aristoteles beschreibt sie als Praxis und Poiesis, Handeln und Herstellen; in späteren Theorien sind analoge Unterscheidungen zwischen Arbeit und Interaktion (Habermas), Politik und Technik oder, in triadischer Differenzierung, zwischen Arbeit, Herstellen und Handeln (Hannah Arendt) vorgenommen worden. Die zwei Haupttypen sind nach Aristoteles formal dadurch definiert, dass eine Tätigkeit ihr Ziel in sich selbst oder außerhalb ihrer (in ihrem Endpunkt oder einem externen Produkt) besitzt, dass sie um ihrer selbst oder um eines anderen willen erstrebt und vollzogen wird, dass sie in sich selbst, als Vollzug, oder über ihr Resultat Befriedigung verschafft. Aristoteles verweist auf ein signifikantes zeittheoretisches Differenzmerkmal: Tätigkeiten der ersten Art können gleichzeitig im Präsens und im Perfekt prädiziert werden: Ich lese und habe gelesen, ich schlafe und habe geschlafen – aber nicht: ich schreibe ein Buch und habe ein Buch geschrieben, ich kaufe ein Haus und habe ein Haus gekauft. Die Differenz tangiert nicht nur im engen Sinn ›produzierende‹, sondern im weiteren Sinn ›resultative‹ Vollzüge (wie Gesundwerden), die sich nicht über ein Werk, sondern einen Abschluss definieren. Anthropologisch und ethisch folgenreich ist die Unterscheidung über die mit ihr assoziierten konkreten Tätigkeitsformen, das zwischenmenschliche, ethische und politische Handeln auf der einen Seite, das technische Hervorbringen und Agieren auf der anderen Seite. Für Aristoteles besteht zwischen ihnen eine klare Hierarchie, die zuletzt durch das Telos des Glücksstrebens bestimmt ist, dessen Fluchtpunkt in einem selbstzweckhaften, in sich vollendeten Tätigsein liegt. Auch Hannah Arendt statuiert eine analoge Rangordnung, wenn sie die Ablösung des politisch-sozialen Handelns durch die technisch-instrumentelle

Vernunft zivilisationskritisch als mit Entfremdungsphänomenen verbundenen neuzeitlichen Wandel diagnostiziert.

Die handlungstheoretische Differenzierung, die an dieser Stelle nicht für sich weiter zu verfolgen ist, bildet den Hintergrund für die Präzisierung der Frage, in welchem Sinne wir bei der Interpretation mit einem produktiven, konstruktiven Akt zu tun haben. Es scheint unstrittig, dass Verstehens- und Deutungsprozesse an beiden Vollzugstypen teilhaben können. Sie sind einerseits Vorgänge des Aufnehmens und Hervorbringens von Sinn, des Lesens und Schreibens, die als solche Teil des individuellen wie des sozialen, geschichtlich-kulturellen Lebens sind und ihre Geltung und existentielle Bedeutung in sich selbst tragen. Und sie sind andererseits gerichtet-resultative Vollzüge, die sich in bestimmten Sinngebilden und Deutungsvorschlägen kristallisieren und Texte, Kunstwerke, Traditionen hervorbringen. Zwischen beiden Prozessformen bestehen Übergänge und Überlagerungen, und es hängt vom genaueren Zuschnitt und der spezifischen Perspektive einer Beschreibung ab, ob wir einen bestimmten Interpretationsprozess nach dem einen oder anderen Modell wahrnehmen. Die Barockmusik neu interpretieren, die russische Revolution anders verstehen kann integratives Moment einer musikalischen Aufführungsform beziehungsweise eines politischen Handelns sein, aber auch sich in elaborierten Deutungen, historischen Debatten und Werken niederschlagen; mein Selbstverständnis in bestimmter Weise zu ändern, kann in mein Alltagsleben einfließen oder zu konkreten Entscheidungen, Rechtfertigungen und Selbstdarstellungen führen. Für sich genommen, mag die Zuordnung zu den beiden Handlungstypen artifiziell und ohne Interesse sein. Wichtig ist sie im Blick auf die im Vorausgehenden gestellte Frage, in welcher Weise die Interpretation als Selbst-Verständigung wirklichkeitskonstituierend ist, indem sie als Medium der Selbsterfindung, Selbsterschaffung und Selbstwerdung fungiert. Der kreative Aspekt, der hier in den Blick kommt, ist nicht von einer nietzscheanischen Schöpfungsidee oder einem formalen Konstruktivismus her, sondern im Horizont einer hermeneutischen Existenzphilosophie zu fassen. Zentral ist das dialektische Wechselspiel zwischen Existenz und Selbstverständigung – die Idee eines Lebens, das sich wesentlich im Medium der Selbstverständigung vollzieht, und einer Selbstexplikation, die aus dem Leben kommt und in das Führen des Lebens eingeht.

»Das Leben aber«, so Aristoteles, »ist Praxis, nicht Poiesis.«[16] Dies bedeutet, dass gerade jene herausragende wirklichkeitskonstituierende Potenz des Interpretierens, die sich im Selbstverhältnis entfaltet, nicht einfach ein Produzieren und Hervorbringen, sondern eine eminente Weise des Seins und Wirklichseins

16 Aristoteles, Politik, 1254a, 8-9.

ist. Es ist kein Zufall, dass bei Aristoteles und in der metaphysischen Tradition Tätigsein und Wirklichsein mit demselben Begriff – *energeia, actus* – bezeichnet wird. Auch das höchste Leben, das gelingende oder glückliche Leben, ist eine eminente Form der *energeia*, deren Vollendung nach dem Modell der selbstzweckhaften, in sich erfüllten Praxis konzipiert ist. Im Fokus ist ein Wirklichsein und Wirklichwerden, das nicht einem Konstruieren entstammt, eine Seinskonstitution, die nicht die Züge eines Herstellens trägt. Wenn ein Subjekt über die Selbstverständigung zu sich selbst findet und sich gegenwärtig wird, so stellt es nicht einfach ein Bild seiner selbst her, sondern gewinnt es in gewisser Weise an Wirklichkeit, wird ihm sein Dasein konkreter, eignet es sich sein Leben an. Selbstinterpretation wird zu einem genuinen Modus der Selbstverwirklichung, nicht im Sinne der Realisierung bestimmter Zielvorstellungen oder Selbstbilder, sondern des Selbst-Werdens und Mit-sich-eins-Werdens. Es ist ein Wirklichwerden, ähnlich demjenigen, das Hans-Georg Gadamer in gesteigerter Form für das Kunstwerk beschreibt, wenn er sagt, dass dieses nicht nur auf etwas verweist, »sondern dass in ihm eigentlicher *da ist*, worauf verwiesen ist«, so dass das Kunstwerk, im Gegensatz zu den »produktiven Leistungen der Menschheit in Handwerk und Technik«, einen genuinen »Zuwachs an Sein« bedeutet.[17] Ähnlich ist die Interpretation gerade im Modus des Sich-Verstehens und Sich-Interpretierens eine Formgebung, die nicht bloße Auslegung, sondern ontologische Schöpfung ist.

Verstehen und Interpretieren ist nicht nur im allgemeinen Sinn ein menschliches Tätigsein, sondern auch in spezifischerer Weise ein Schaffen und Entstehenlassen. Wenn wir in dieser Hinsicht von einer hermeneutischen Praxeologie sprechen können, so zeigt sich, dass diese Akzentuierung zugleich mit einer terminologischen Korrektur, zumal Spezifizierung verbunden ist. Die Annäherung an sozialkonstruktivistische Perspektiven kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass im Horizont der Selbstverständigung das kreative Element nicht unter dem Aspekt der Produktion oder Konstruktion, sondern der Praxis und der Selbstzweckhaftigkeit des Lebens zur Geltung kommt. Die durchaus schöpferische, wirklichkeitskonstituierende Potenz der Selbstinterpretation, die sich als Moment des Lebens vollzieht, resultiert in dessen eigener Steigerung und Gestaltung, nicht im Hervorbringen eines Werks. Die Rede von einer hermeneutischen Praxeologie wäre darin im Wortsinn, mit Bezug auf die Lebens-Praxis im Gegensatz zur Poiesis (damit zu dominierenden Konnotationen des Konstruktivismus), zu verstehen. Es ist bemerkenswert, dass gerade jene exemplarische interpretatorische Konstitution, die in der

17 Gadamer, Hans-Georg, Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 8, Tübingen 1993, 126.

reflexiven Selbst-Interpretation zustande kommt, sich nicht als Produktion, sondern als selbstzweckhafte Praxis, nicht als Herstellen eines Werks, sondern als Element des Lebens vollzieht.

V. Praxeologische Hermeneutik

Nun ist dieser Blick auf die hermeneutische Praxis wiederum durch einen Gegenakzent zu ergänzen. Dazu ist an die dreifache Disposition des hermeneutischen Umgangs mit Sinn zu erinnern, der sich in die Haltungen des Sinnvernehmens, der Sinnkritik und der Sinnbildung – die Rezeption, Destruktion und Konstruktion von Sinn – ausdifferenziert. Wichtig ist im gegenwärtigen Kontext der Gegenakzent zur produktiv-konstruktiven Stoßrichtung des Verstehens. Hermeneutik ist von ihrem Fundament her nicht aktivistisch, sondern rezeptiv-vernehmend verfasst. Pointiert hält Hans-Georg Gadamer fest: »Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage«; Verstehen ist »nicht so sehr eine Methode« als vielmehr ein »Geschehen«, dessen Natur aufzuklären Aufgabe der philosophischen Hermeneutik ist.[18] Wenn die Verhaftung in Herkunft und Tradition als Kritikpunkt gegen die klassische Hermeneutik gewendet worden ist, so hält Gadamer umgekehrt an dieser als einem notwendigen »Korrektiv« fest, das »den modernen Blickpunkt des Machens, des Erzeugens, der Konstruktion über notwendige Voraussetzungen auf[klärt], unter denen er steht«[19]. Es geht in solcher Korrektur keineswegs darum, die kreativ-konstruktiven Elemente im Verstehen, die der Interpretationismus und die Kulturtheorie ins Licht rücken, zurückzudrängen, sondern darum, sie durch ihr Komplementärmoment zu ergänzen, das seinerseits in seiner schöpferischen Potenz freizulegen ist. Stellvertretend kann an Konzepte phänomenologischer Hermeneutik, etwa bei Bernhard Waldenfels und Maurice Merleau-Ponty, erinnert werden, die das responsive Element im lebensweltlichen wie kulturellen Sinngeschehen herausstreichen. Es begegnet in variierenden Chiffren, im Hören auf die Sprache der Dinge, im Aufmerken auf das Sich-Zeigen der Natur, im Lesen des Buchs der Welt – denen das menschliche Zur-Sprache-Bringen, das künstlerische Sichtbarmachen der sich-offenbarenden Welt korrespondieren. Das eigene Tun und Hervorbringen als Antworten zu begreifen, heißt es in Beziehung zu einem Empfangen zu setzen, das ihm vorausgeht, es begründet und auf den Weg bringt. Die Responsivität

18 Gadamer, Wahrheit und Methode, XIV, 293.
19 Ebd., XXIII.

wird zur kreativen Ressource des Sinnprozesses, die eine vorausgehende Sinnschöpfung aufnimmt, weiterführt und innovatorisch erneuert. Das Zusammenwirken von Aufnehmen und Ausbilden, Lesen und Schreiben ist teils als Wechselspiel distinkter Akte, teils als Signatur des Prozesses im Ganzen, aber auch als Nukleus des einzelnen Sinnereignisses zu dechiffrieren. Praxeologische Hermeneutik steht für die Idee eines Sinngeschehens, in welchem das Vernehmen sich mit dem Produzieren zu jener Praxis verschränkt, in welcher Verständigung und zuletzt menschliches Leben sich vollziehen.

Praktiken als Interpretationen

Ein kritisches Konzept religiöser Praxis mit Karl Barth und Rahel Jaeggi

Katharina Eberlein-Braun

I. Einleitung: Interpretation und die Unabsehbarkeit von Vollzügen

Interpretieren ist etwas, das man tut. Aber »Interpretation kommt von weiter her als unser Tun und geht über unser Produzieren hinaus.«[1] Muss also eine Interpretation nicht auch unverfügbar sein, eher inspiriert als methodisch, mehr Offenbarung als Handwerk? Eine überzeugende Deuterin ihrer Zeit z. B. wird man weniger als fleißig und gelernt, sondern eher als genial, als begabt, als prophetisch bezeichnen. – Andererseits: Ist Interpretieren nicht doch einfach nur eine Tätigkeit und das Prophetische vielleicht nur Illusion und eigentlich bloß irrational? Die geniale Deuterin zwar wortgewaltig aber eben nur wortgewaltig?

Interpretieren ist mehr als Handlung und doch immer nur Handlung. Gerade für die Theologie ist dies zentral, geht es hier doch nicht um die Frage nach ein bisschen mehr oder weniger Kreativität, sondern um das Herzstück: Das anvisierte Mehr der Interpretation entspricht der Vorstellung, dass das Reden von Gott auch trägt, theologisch ausgedrückt: in Gott selbst seinen Grund hat oder als Gottes Wort von ihm stammt. Theologiegeschichtlich konnte es dabei zu einem regelrechten Ausschluss menschlichen Interpretierens kommen: Bereits zu glauben oder von Gott zu reden, gerät in dieses Problembewusstsein der prinzipiellen Begrenztheit von Handeln. Muss Gottes Reden dann nicht ganz anders sein als menschliches? Kann sonst nicht immer wieder auch eine noch so schöne Interpretation zerbröckeln, wenn sie doch ganz und gar als menschliches Reden analysiert werden kann? Interpretation wird so ganz klar als Verhalten gesehen – strittig ist dann die Bewertung, nicht die Tatsache von Interpretation als Praxis. Dass Interpretation ein *Tun* ist, scheint also ganz selbstverständlich, aber eben *problematisch*. Aber ist der Versuch, so zu reden,

1 Angehrn, Emil, Interpretation zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion, in: Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp (Hg.), Interpretation in den Wissenschaften, Würzburg 2005, 137-150, 146. Angehrn versteht Interpretation gegenüber interpretationistischen Ansätzen, die einseitig den Charakter der Konstruktion betonen, so, dass in ihr »das Spannungsverhältnis von kreativer Neubeschreibung und rezeptiver Sinnerschließung zum Austrag« kommt. Ebd., 150. Vgl. auch ders., Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist 2003.

dass dieses Reden möglichst nicht eigenes Reden ist, eine Lösung – und wie soll das gehen?

Weil das Problem der Interpretation zwischen Tun und spontanem Überschuss im Zentrum der Theologie steht,[2] liegt es hier in nuce und daher vielleicht auch für andere Fächer erhellend vor. Das Problem der Gültigkeit von Interpretation reformuliert die Theologie im Verhältnis von Rede des Menschen und Rede Gottes, indem der *Überschuss von Interpretation eine eigene Größe mit einem eigenen Grund* (Gott) ist, die so eigenständig reflektiert werden kann.

Der Ansatz Karl Barths lässt sich als eine Bearbeitung dieses Problems verstehen.[3] Er kann produktiv auf die Frage nach Interpretation zwischen Handlung und Unverfügbarkeit bezogen werden.[4] Bei ihm findet man die Spannung von Tun und Offenbarung, Handwerk und Inspiration zunächst als Gegensatz. Aber statt in diesem Gegensatz zu bleiben, ändert Barth die Koordinaten: Aus dem Gegensatz wird ein (ästhetisches) Ausdrucksverhältnis. Das menschliche Tun ist kein Gegensatz zu Gott, sondern wird *Ausdruck* des Mehr über menschliches Handeln hinaus (Handeln Gottes) und wird als dieser Ausdruck ebenfalls mehr. Es ist und bleibt bloß menschlich und *zugleich*, ohne dass dies in ihm selbst begründet und möglich wäre, mehr als das. Es ist nicht herstellbare und nur nachträglich verstehbare Darstellung.[5]

Weil dann das Interpretieren aber immer wieder unter der (auch ästhetischen) Frage, ob es denn als Ausdruck seines Gegenstands verständlich ist, in den Blick kommen muss, verschiebt sich das strikte Gegenüber von Gegenstand und Interpretation zu einer steten Neuinterpretation des eigenen

---

2 Dalferth versteht Theologie als Interpretationspraxis so, dass Theologie sich als Weiterinterpretation von Gottes Selbstinterpretation versteht. Dazu gehört, dass Interpretationsprozesse immer auf Fortinterpretation zielten, dass die Fortinterpretation als Interpretation von Gottes Selbstinterpretation keinen direkten Zugang zu dieser habe und dass Theologie als Interpretation (mit ihrem Ausgang bei Gottes Selbstinterpretation) nur aus Teilnehmerperspektive möglich sei. Vgl. Dalferth, Ingolf U., Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, Leipzig 2004, 60-64, 116, 121f.

3 Pfleiderer hat Barths Theologie insofern als »praktische Theologie« rekonstruiert, als sich in ihr ein auf die Leser*innen gerichteter Zug findet, der als »Handlungsvollzug« interpretiert werden solle. Dieser »kann [...] nicht nur – wie jedes Denken – (zumindest auch) als Handlung beschrieben und aufgefaßt werden; sondern Barths Theologie hat im reflexiven Verhältnis zu ihrem eigenen Handlungscharakter ihre spezifische Signatur. Die Spezifität dieser Signatur besteht darin, daß sie sich zum Handlungscharakter ihres theologischen Reflexionshandelns in ein kritisches Verhältnis setzt.« Pfleiderer, Georg, Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000, 14.

4 So kommt das Wortfeld ›Interpretation‹ bei Barth immer wieder vor. S. u. 3.1.2.

5 Hier wäre ggf. auch noch einmal an Schleiermacher zu denken.

Interpretierens: Mit der Frage, ob dogmatisches Denken seinem in Anspruch genommenen Gegenstand entspricht, geht es also um eine stimmige Interpretationspraxis, die im Vollzug selbstreflexiv und ausdruckshaft gedacht ist, statt um ein Interpretieren, das zwischen dem Bewusstsein, nur handeln zu können, und dem Anspruch, nicht zu handeln, aufgerieben wird.

Dies wird an zwei Phasen des Werkes Barths gezeigt: an einem seiner berühmtesten Texte – *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922) –, in dem es um die Unlösbarkeit der Aufgabe des Redens von Gott geht, und an der Einleitung[6] in sein Hauptwerk, die *Kirchliche Dogmatik* (1932).

Über Barth hinaus ergeben sich Konsequenzen für das Verständnis religiöser Praktiken. Mit Barths Änderung der Koordinaten ändert sich nämlich auch das Praxisverständnis: Wenn ein kritisches Konzept von Interpretation als Praxis entworfen wird, dann betrifft das auch religiöse Praktiken, die ja zu demselben Interpretationszusammenhang (mit dem Thema des ›richtigen‹ Redens von Gott) gehören. Es geht dann nicht mehr darum, ob Interpretation Handeln ist oder sein darf (mit der Gegenüberstellung von guter transzendenter Interpretation und schlechtem, nur selbstbezüglichem Handeln), sondern darum, was einen *gelingenden* Interpretationsvollzug ausmacht – mit der Erkenntnis im Hintergrund, dass die Transzendenz der Interpretation letztlich für die Unabsehbarkeit von Handlungsvollzügen steht. So verschiebt sich auch das Verständnis von Handlung.

Das liegt in der Konsequenz des Ansatzes von Barth, findet sich dort aber nicht mehr. Ein selbstreflexives kritisches Modell von Praxiszusammenhängen hat aber Rahel Jaeggi mit ihrer *Kritik von Lebensformen*[7] (2014) entworfen. Um die Konsequenz des Barthschen Interpretationsansatzes für religiöse Praktiken als stimmige selbstreflexive Praxis genauer zu erfassen, wird deswegen ihr Ansatz herangezogen. (Religiöse Praxiszusammenhänge nur mit Jaeggis Ansatz zu analysieren scheitert daran, dass sie kein Konzept explizit religiöser Praktiken bietet und deswegen die Kritik zunächst unspezifisch

6 Für diese Auswahl spricht, dass sich in diesem Textstück wesentliche Elemente der *Kirchlichen Dogmatik* in einem einzigen argumentativen Zusammenhang finden. Zur Theologie des Wortes Gottes bei Barth als Theorie der religiösen Kommunikation vgl. Korsch, Dietrich, Aufgabe der Theologie, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 276-281. Zu wesentlichen Motiven des Ansatzes Barths in der *Kirchlichen Dogmatik* vgl. Weinrich, Michael: Theologischer Ansatz und Perspektive der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, in: Beintker, Michael u. a. (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935-1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung. Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2010, 15-45.

7 Jaeggi, Rahel, Kritik von Lebensformen, Berlin ^{2}2014.

bleiben muss.[8]) So kann Barths Theologie, ergänzt durch Jaeggis Ansatz, zugleich als kritisches Konzept religiöser Praktiken verstanden werden. Am Ende steht daher ein experimenteller Ausblick[9] zur Gestaltung religiöser Praktiken.

II. Aporie der Interpretation: *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922)[10]

In *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* schildert Barth die Fragestellung in einer berühmt gewordenen Wendung: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, *unser Sollen und unser Nicht-Können*, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.« (296[11], dort umgekehrte Herv.) Das Sollen leitet Barth aus einer Beschreibung der Existenz des Menschen als Frage her. Daraus folgt auch das Nicht-Können des Redens von Gott – die Antwort muss dann eben ›von außen‹, unverfügbar, kommen.

8 Es ist bereits mehrfach gefragt worden, wie sich Jaeggis Metakriterium eines gelingenden Lernprozesses zu den konkreten Lebensformen mit ihren eigenen Kriterien der Problemlösung verhält – bleibt das Metakriterium nicht zu abstrakt? Vgl. Krüger, Oliver, Die Normativität der immanenten Kritik, in: Zeitschrift für philosophische Literatur 2 (2014), 3, 1-9; vgl. Deines, Stefan, Kritik und Metakritik von Lebensformen, ebd., 10-19; vgl. Gädeke, Dorothea, Gerechtigkeit, Rationalität und das gute Leben, ebd., 20-27. Entsprechend findet sich bei Jaeggi nichts, was Religion und ihre Kritik spezifisch auszeichnet. Hier kann aber ein passender theologischer bzw. religionstheoretischer Ansatz ergänzt werden. Das scheint mit Barths Ansatz strukturell zu funktionieren, da bei beiden die Struktur der selbstreflexiven (immanenten) Kritik analog ist.

9 Die Frage nach einer genaueren Beschreibung dieses Praxiszusammenhangs als religiösem Zusammenhang stellt sich im Anschluss an diese Überlegungen. Eine solche Beschreibung habe ich als Interpretation von Rahel Jaeggis Ansatz in Bezug auf die Frage nach einer Kritik religiöser Lebensformen entwickelt. Vgl. Eberlein-Braun, Katharina, Verdichtungsgrade und religiöse Formen. Religionstheoretische Konsequenzen aus Rahel Jaeggis Kritik von Lebensformen, in: Eberlein-Braun, Katharina/Schotte, Dietrich (Hg.), Gelingen und Misslingen religiöser Praxis. Auseinandersetzungen mit Rahel Jaeggis »Kritik von Lebensformen«, Berlin 2020, 93-118. Religion erscheint so als Ensemble verschiedener Verdichtungsstufen der genannten selbstreflexiven und ausdruckshaften Signatur und der auf sie bezogenen Organisationsformen. Die Signatur wird wie hier auf den Gedanken der Unverfügbarkeit Gottes zurückgeführt.

10 Barth, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: ders., Dialektische Theologie. Schriften 1, hg. und kommentiert von Dietrich Korsch, Frankfurt a. M. 2009, 294-319.

11 Die Wiedergabe des Textes von Karl Barth wird im Folgenden mit Seitenzahlen im Fließtext belegt.

> Der Mensch als Mensch schreit nach Gott, nicht nach *einer* Wahrheit, sondern nach *der* Wahrheit, nicht nach *etwas* Gutem, sondern nach *dem* Guten, nicht nach Antworten, sondern nach der Antwort, die unmittelbar eins ist mit seiner Frage. […] Immer wieder wird es ihm unerträglich, daß das Gefundene zu dem Gesuchten sich so offenkundig verhält wie 1 : ∞, – wo er doch nicht glauben kann, daß 1 = ∞; wie sollte er das glauben können und dürfen, wo ihm doch vielmehr das ganze Meer von Antwort, über das er verfügt, immer wieder unter den Händen zu einem einzigen Tröpflein wird, das nur noch Frage ist, und diese Frage ist er selbst, seine Existenz, und jenseits, jenseits aller bekannten Meere ist die Antwort, die Realität, auf die alle Beziehungen, in denen er steht, hinweisen, das Subjekt all der Prädikate, der Sinn all der exotischen Buchstaben, der Ursprung all der unechten Anfänge, die zusammen sein bekanntes Leben bilden.
>
> Aber diese Antwort, diese Realität, dieses Subjekt, dieser Sinn, dieser Ursprung ist ja eben *dort*, nicht hier. Die Antwort ist nicht die Frage. *Der dort* ist nicht *er hier*. Nach der Antwort, die als Antwort seine Frage wäre, nach dem Unendlichen, das als Unendliches *endlich* wäre, nach dem dort, der als der, der er dort ist, *er hier* wäre, nach Gott, der als Gott *Mensch* wäre, fragt er, wenn er nach Gott fragt. (299f.)

Barth skizziert dann Wege, die versuchen, damit umzugehen, aber alle unzulänglich seien.

Denn:

> Die Auflösung des Rätsels aber, die Antwort auf die Frage, das Ende der Existenznot ist das schlechthin neue Geschehen, daß das Unmögliche *selbst* das Mögliche wird, der *Tod* das Leben, die *Ewigkeit* Zeit, *Gott* Mensch. Ein *neues* Geschehen, zu dem *kein* Weg führt, für das der Mensch *kein* Organ hat. Denn der Weg und das Organ sind selber das Neue, die Offenbarung und der Glaube, das Geschautwerden und Schauen des neuen Menschen. Nur auf den *Ernst* dieses Versuches, von Gott zu reden, möchte ich hinweisen – das Gelingen ist eine andere Frage –, auf den Einsatzpunkt. (304)

Hier ist deutlich, wie stark der Widerspruch zwischen dem Sich-Ereignen von Interpretation und interpretierender Aktivität gedacht ist. Das Meer von Antwort wird immer wieder zum Tröpflein. Daher wird jedes Reden und Interpretieren per se immer als Gegensatz zur Antwort verstanden, denn »er dort ist ja nicht er hier«, und zwar prinzipiell nicht. Jede Wechselwirkung zwischen Gegenstand und Interpretation kann damit sofort der Aktivität der Interpretation zugerechnet und so als Illusion verstanden werden.[12]

12 Daher kann Barth auch der Feuerbach'schen Religionskritik mit ihrem Projektionsverdacht viel abgewinnen. Vgl. KD II/1, §17.2.

Zugleich wird im Textstück aber auch die Richtung deutlich, wenn am Ende der Gedanke der Selbstvermittlung in den Blick kommt: Bereits der Erkenntnisweg gehört zum Interpretationsgegenstand. Selbstvermittlung Gottes muss dann nicht mehr als *Gegensatz* zum Interpretieren begriffen werden. Denn dieses wird wiederum selbstreflexiv interpretiert als *Ausdruck* der Selbstvermittlung als Handeln.

So wird eine neue Ebene eingezogen: Statt das Verhältnis der Interpretation zu ihrem Gegenstand als Gegenüber verstehen zu müssen, entsteht nun die Möglichkeit einer anderen Verhältnisbeschreibung: Interpretation als (nicht-)gelungener Ausdruck ihres Gegenstandes. Interpretieren muss *den Gegenstand praktisch immer wieder auf sich selbst anwenden*, statt ihn beschreiben zu wollen. Damit kommt die *Stimmigkeit eines ausdruckshaften und unabschließbaren Vollzugs* in den Blick.

III. Interpretation – gerade als vorläufig begründet. Die Einleitung der *Kirchlichen Dogmatik* (1932)

Barths Verschiebung der Interpretationsproblematik wird hier an der Einleitung zur *Kirchlichen Dogmatik* gezeigt. Sie lässt sich an einem Satz erläutern:

> Wir sehen den möglichen Ansatzpunkt […] in der Tatsache, daß die christliche Kirche es wagt, von Gott zu reden, bzw. es wagt, ihr Reden als Reden von Gott zu verstehen. Diese Tatsache als solche, abgesehen von den möglichen und wirklichen Inhalten solcher Rede, ist offenbar selbst schon ein Stück ›Rede von Gott‹. Sie besagt von Gott, daß die Kirche von ihm rede. (KD I/1, 42)

Dann kommt als Interpretationsgegenstand das kirchliche Reden mit seinem Anspruch in den Blick: Die Kirche redet von ihrem eigenen Reden als einem Reden von Gott, was zu der Selbstanwendungsfrage führt, ob sich ihr Reden als Ausdruck ihres Gegenstandes, wenn Gott als Grund verstanden werden muss, verstehen lässt. Damit hängen eine inhaltliche (Gott als Verursacher der Rede) und eine formale Seite (Konsequenz für die Gestaltung des Redens) zusammen. Daraus entsteht ein produktiver Zirkel: Das Reden gestaltet sich nach der Frage, ob es sich als Ausdruck von Gottes Wirkung verstehen kann und ist in seinem Vollzug Ort der Erfahrung dieser Wirkung, die so immer neu beschrieben wird. Anders: Es geht um eine (1.) *selbstreflexive*, (2.) in ihrem Vollzug gerade *als vorläufig begründete* (produktiver Zirkel) und (3.) *ausdruckshafte Praxis*. Diese Komponenten werden nun in §1 der Einleitung der *Kirchlichen Dogmatik* gezeigt.

III.1 *Eine selbstreflexive, als vorläufig begründete, ausdruckshafte Praxis*

III.1.1 Selbstreflexion

Im ersten Paragraphen der *Kirchlichen Dogmatik, § 1.1: Die Aufgabe der Dogmatik* entwickelt Barth seinen Theologiebegriff als »Kritik und Korrektur ihres [der Kirche] Redens von Gott«. (1) Dies versteht er als eine Aufgabe der Kirche selbst, d. h. mit der Kritik ist *Selbstkritik* gemeint. Entsprechend heißt der Leitsatz: »Dogmatik ist als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott.« (1, dort kursiv und fett.) Die Wissenschaftlichkeit der Theologie liegt für Barth dabei darin, dass sie die Kirche in ihrem Reden an ihrem eigenen Maßstab misst, dem »Sein der Kirche, d. h. aber Jesus Christus: Gott in seiner gnädigen, offenbarenden und versöhnenden Zuwendung zum Menschen« (2f., dort z. T. gesperrt).

In diesem ersten programmatischen Absatz stellt Barth die Weichen für ein Vorgehen, das sich als *Selbstreflexion* versteht anhand eines Kriteriums, das *nicht außerhalb* dieser Selbstreflexion liegen kann.[13] Entscheidend sind die Konzeption von Dogmatik als Selbstprüfung der Kirche, also als eine Tätigkeit der Kirche (als dem zu Überprüfenden) selbst, und die Verweigerung einer vorgeordneten Anerkennung eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffs, der ein externes Kriterium vorgeben würde. Wird das bei Barth oft so verstanden, als würde er »offenbarungspositivistisch« mit dem Begriff »Wort Gottes« als Kriterium aus der akademischen Theologie aussteigen, so lässt sich das Vorgehen auch als Reflexion einer Praxis verstehen anhand der Kriterien, die dieser Praxis eben zu Grunde liegen und die auch dem intuitiven Alltagsverständnis von Kirche entsprechen. Barth konzipiert Theologie nicht als Erkenntniswissenschaft mit theoretischem Fokus, sondern als Teil von Praxisvollzügen.[14] Dies lässt sich als Selbstreflexion einer Praxis durchaus begründen.

---

13 Hier sind bereits Parallelen zur immanenten Kritik ersichtlich.

14 Hütter (vgl. Hütter, Reinhard: Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997) hat bereits vor 20 Jahren Theologie als kirchliche Praktik entworfen. Es geht ihm um »eine Suchbewegung in Form eines theologischen Argumentes, das auf das *Pathos* hinzuweisen sucht, das die kirchlichen Kernvollzüge immer schon implizieren und das mit dem Pathos des Glaubens identisch ist« (ebd., 39). Dort finden sich zunächst interessante Parallelen zu dem hier Durchgeführten: Der Zusammenhang von Praktiken und Interpretation und die Abhängigkeit vom Gegenstand als Grund des Interpretationsvollzugs scheinen bei Hütter Entsprechungen zu haben in seiner Verbindung von Pathos und kirchlichen Kernpraktiken und seinem Verständnis von Theologie als Praktik. Das von ihm aufgenommene Verständnis von ›Praktik‹ als »bestimmte, beschreibbare und sinnvolle Handlungszusammenhänge, die kooperativ und implizit regelgeleitet sind« (ebd., 58; dort kursiv), ähnelt wiederum

Damit ist der Weg frei, das Problem aus *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* zu bearbeiten. Denn nun wird die eigene Tätigkeit (das Reden der Kirche, das dogmatische Prüfen) nicht als Gegenüber zum Wort Gottes bzw. dem Interpretationsgegenstand verstanden, sondern als prinzipiell von ihm abkünftig. Entsprechend ist ein eigenständiges interpretierendes Handeln gegen den Gegenstand nur als selbstwidersprüchliches, scheiterndes Interpretieren denkbar (wenn es sich nicht als Ausdruck versteht). Statt also eine Differenz zwischen Gegenstand und Interpretation/Tätigkeit als Problem zu verstehen, verschiebt sich diese Differenz nun in die Tätigkeit selbst hinein: Statt Passivität anzustreben (der Mensch als Frage), geht es nun um eine Tätigkeit, die sich zugleich als *begründet* (und daher als Tätigkeit legitim) *und* als *nicht in sich* begründet (und daher als vorläufig) versteht und sich dann *entsprechend verhalten* muss: Die Doppelung von Begründetsein und Vorläufigkeit wird dieser Tätigkeit anzusehen sein; sie stellt sie dar – bewusst oder unbewusst, denn auch dies ist nicht herstellbar.

Diese Figur zeigt sich bei Barth, wenn er in *§ 1.2 Dogmatik als Forschung* von Dogmatik als *möglicher* und *nötiger* Forschung spricht und dann Dogmatik als Glaubensakt versteht.

III.1.2 Ein modifiziertes Interpretationsverständnis: Interpretation als Hinweis begründet

a) Begründetsein und Vorläufigkeit

»Indem wir den rechten Inhalt des der Kirche eigentümlichen Redens von Gott als Gegenstand menschlicher Erkenntnisarbeit und Forschung bezeichnen, setzen wir voraus, daß er dessen: Gegenstand menschlicher Forschung zu sein, sowohl *fähig* als auch *bedürftig*, daß ›Wissenschaft vom Dogma‹ *möglich* aber auch *notwendig* ist.« (10, kursiv dort gesperrt)

Möglich ist dies, da das Kriterium ja *da* ist: »Sie [die Dogmatik] hat also das Maß, an dem sie mißt, nicht erst zu finden, geschweige denn zu erfinden.« (11) Damit meint Barth das »Sein der Kirche« als Jesus Christus als Zuwendung Gottes (10) – mit anderen Worten das, was den auch im alltäglichen

Jaeggis Verständnis von Lebensformen. Allerdings kritisiert Hütter bei Barth genau das, was hier als wesentlich verstanden wird, nämlich Barths Verständnis von »Vorläufigkeit« (ebd., 146.): »Die eschatologische Vorläufigkeit, die sich ja strikt auf die endzeitliche Wiederkunft Christi bezieht, wird von Barth in einer Weise ausgelegt, die sich gegen die verheißene Gegenwart Christi im Werk des Heiligen Geistes richten muß.« Diese Betonung des Heiligen Geistes hängt dann mit Wertschätzung verbindlicher kirchlicher Lehre zusammen, da Hütter Theologie als in ihrem Pathos von den Poiemata des Heiligen Geistes (Kernpraktiken und kirchliche Lehre) bestimmt sieht (vgl. ebd. und ebd., 154). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Hütter kann hier nicht mehr erfolgen, auch wenn sie wichtig scheint.

Bewusstsein intuitiv zugänglichen Sinn des kirchlichen Redens ausmacht, zugleich als *Handeln* (nämlich Zuwendung) Gottes dargestellt. Kirche hat also ihrem Sinn zu entsprechen. Dieser Sinn, diese Wahrheit, sei nun »auch und gerade für uns Wahrheit«. (11, dort z. T. gesperrt.) Daher sei Dogmatik *möglich* als Erkenntnis der Wahrheit.

Dies wird nun so ausdifferenziert:

> Was der rechte Inhalt solcher Rede von Gott ist oder nicht ist, das ist in dem Lichte, in das wir hier gerückt sind, an sich in einem Nu und in der höchsten Vollkommenheit und Gewißheit klar. Der Vollzug der Erkenntnis, das Ereignis menschlichen Handelns, die dieser Zueignung entsprechende Aneignung vom intuitiven Ergreifen bis zum sprachlich formulierenden Begreifen [...] – sie ist jenem Geschehen von Gott her gegenüber freilich ein Zweites, im Glauben zwar mit ihm Geeintes, aber gerade im Glauben auch wohl von ihm zu Unterscheidendes. (11, dort z. T. gesperrt.)

Da also der begriffliche Nachvollzug von dem empfundenen Gelingen insofern abhängt, als er sich auf es (und nicht auf Anderes) kritisch bezieht, hält Barth fest: »In, mit und unter der menschlichen Frage redet die Dogmatik von der göttlichen Antwort. Indem sie forscht, weiß sie auch. Indem sie lernt, lehrt sie schon.« (11, dort z. T. gesperrt.) Statt also Frage und Antwort (oder Interpretation und Gegenstand) gegenüberzustellen, gehört bei Barth nun beides zusammen: Wahrheit steckt in dem intuitiv zugänglichen »Licht«.

Dies wird als unverfügbar verstanden, was die Interpretation aber gerade *ermöglicht*: »Die Unverfügbarkeit des Glaubens und seines Gegenstandes soll und wird dafür sorgen, daß aus der göttlichen Gewißheit keine menschliche Sicherheit werden kann. Aber eben der unverfügbare Glaube und sein unverfügbarer Gegenstand sind es, die die Erkenntnis möglich machen, um die es in der Dogmatik geht: als göttliche gewisse Erkenntnis.« (11f., dort z. T. gesperrt.) Gerade die Entzogenheit des Gegenstands macht die Erkenntnis gewiss, da sie sich so als begründet verstehen kann – sie selbst ist vorläufig und genau in dieser Vorläufigkeit begründet. *Begründetsein und Vorläufigkeit* gehören zusammen. Man kann schließen: Gerade die ›bloße‹ Interpretation ist eine gute, wenn sie um ihre Vorläufigkeit weiß.

In dieser Vorläufigkeit liegt dann auch die *Notwendigkeit* der Dogmatik:

> Die Dogmatik empfängt ja das Maß, an dem sie mißt, in einem Akt menschlicher Aneignung. Darum muß sie Forschung sein. Sie kennt das in sich vollkommene, alles in einem Nu entdeckende Licht, aber sie kennt es nur im Prisma dieses Aktes, der, wie radikal, wie existentiell er immer verstanden werden mag, ein menschlicher Akt ist, der in sich keinerlei Gewähr für die Richtigkeit der in Frage stehenden Aneignung bietet, der in sich vielmehr fehlbar und also selber der Kritik und Korrektur, der nachprüfenden, überbietenden Wiederholung bedarf. (13, dort z. T. gesperrt.)

Barth beschreibt also ein Vorgehen, das kritisch nachzeichnet, sich auf eine Tätigkeit (Verkündigung) bezieht, deren Nachzeichnung nötig ist, weil sie einerseits einleuchtet, aber auch dieses Einleuchten in seiner Brechung als menschlicher Akt reflektiert werden muss. Das gilt auch für das Vorgehen selbst, das sich seiner Zugehörigkeit zu diesem Akt nicht entziehen kann und daher sich in diesem Sinn- und Praxiszusammenhang – paradigmatisch für den ganzen Zusammenhang – selbstreflexiv bewegt.

b) Ergänzung 1: Interpretation als »Hinweis«

Das hier mit als ›gerade als vorläufig begründet‹ geschilderte Vorgehen lässt sich mit Barths eher nebenbei verwendeten Interpretationsbegriff zur Deckung bringen – es ergibt sich so etwas wie eine Interpretationstheorie. Das wird an Auszügen aus *§ 7 Das Wort Gottes, das Dogma und die Dogmatik* gezeigt, der durch einen Verweis mit dem ersten, hier behandelten Paragraphen verbunden ist und ihn präzisiert.

Dogmatik soll Unbegreiflichkeit gerade nicht überwinden, sondern:

> Es gehört vielmehr mit zu ihrer Aufgabe, diese Schranken als solche kenntlich zu machen, zu sagen, was man sagen kann und eben damit zu warnen vor Übergriffen bzw. vor Illusionen hinsichtlich der Dinge, die man nicht sagen kann. – In diesem Sinn also sollte es jetzt begreiflich sein, was mit den zwei Worten ›Wort Gottes‹ gemeint ist: vorläufig begreiflich und begreiflich in seiner ganzen Unbegreiflichkeit. Wir weisen mit dem Ersten auf die Möglichkeit weiterer Einsichten hin. Und wir sagen mit dem Zweiten, daß wir auch bei allen weiteren Einsichten in gewissen Schranken zu laufen haben werden. (262f. dort z. T. gesperrt)

Das Problem ungesicherter Erkenntnis ist bei Barth also gerade nicht eines, das überwunden werden soll, sondern das als Ausdruck seines Gegenstands zu werten und so auch zu vollziehen und gestalten ist. Das Folgende lässt sich dann verstehen als Konzept stetiger Interpretation, die sich auch *als bloße Interpretation verhält*.[15]

Um die Selbstprüfung durchzuführen, hält die Kirche ihr eigenes Reden und ihr Kriterium ›Wort Gottes‹ auseinander (264), unterscheidet sich also von ihrem Grund. Ein Gegenüber der kirchlichen Verkündigung sieht Barth dann in der Bibel, und zwar nicht, indem er einen theologischen, logischen oder anderen Grund dafür nennt, sondern aufgrund der»Tatsache, daß die kirchliche Verkündigung nun einmal, verstanden oder unverstanden, innerlich

---

15 Ein ähnliches Verständnis von Interpretation findet sich (mit anderem Ansatz) bei Kristinová, Katarína, Die verbotene Wirklichkeit. Untersuchungen zu der wirklichkeitskonstitutiven Relevanz des christlichen Offenbarungsbegriffs, Tübingen 2018, 170.

begründet oder bloß gewohnheitsmäßig, faktisch mit der Bibel konfrontiert ist « (268, dort z. T. gesperrt). Barth bezieht sich also auf die kirchliche Praxis, in der faktisch – wie und mit welchen Begründungen auch immer – die Bibel eine wesentliche Rolle spielt. In diesem Zusammenhang verwendet er den Begriff der Interpretation häufig.

Dem Praxiszusammenhang muss dann auch die *Dogmatik in ihrem Verhalten* entsprechen, nämlich als unvermeidbare Interpretation des ihr Vorgegebenen, die weiß, dass sie Interpretation ist:

> Um zu beweisen, […] daß die Bibel als diese überlegene, die Kirche von außen anredende Instanz auf keinen Fall die vom Papst oder vom Professor dogmatisch oder historisch schon interpretierte, sondern gerade die noch nicht interpretierte, die freie und aller Interpretation gegenüber freibleibende Bibel ist – um das zu beweisen, müssen wir uns ja offenbar selbst auf einen Standort oberhalb von Verkündigung und Bibel stellen […]. Die Bibel, deren Überlegenheit wir zu beweisen vermöchten, wäre offenbar […] ebenfalls eine in bestimmter Weise schon interpretierte Bibel, unsere uns zu eigen gemachte und so ein Instrument in unserer eigenen Hand gewordene Bibel. (273f.)

Barth scheint hier Interpretation zwar als unumgänglich zu verstehen, aber als problematisch. Ihr gegenüber betont er eine ›freie‹, nichtinterpretierte Bibel, die sich zumindest potentiell einstellt: »Mindestens ein Widerstand der freien, vielleicht doch von keiner Interpretation gefangenzunehmenden Bibel blieb Möglichkeit.« (274) Und ähnlich:

> Es könnte sein, daß der Mensch in der in der Kirche immerhin zu Wort kommenden Bibel das Wort Gottes hört und zwar nun wirklich das durch die Kirche nicht einzufangende und einzuklammernde, nicht in ihre eigene Wirklichkeit einzubeziehende*, durch keine Interpretation in ein Menschenwort zu übersetzende Wort* […]. Wir können dieses Ereignis, das Ereignis des Glaubens, nicht als geschehen voraussetzen. Wir können uns auf dieses Ereignis nur *beziehen* [i. O. gesperrt] sofern es der Inhalt der der Kirche gegebenen Verheißung […] ist. (275, dort andere Herv.)

Dogmatik versteht sich, dadurch, dass sie sich bezieht, dann laut Barth als Hinweis auf einen Hinweis, nämlich auf den Stellenwert der Bibel in der Kirche als Zeichen für den Glauben an das Wort Gottes. (277) Das scheint *zu einem modifizierten Begriff von Interpretation* zu führen, nämlich Interpretation als Hinweis, die auch nur Hinweis sein möchte und sich entsprechend *verhält* und *darstellt*:

> Natürlich können wir diesen Hinweis nicht anders vollziehen, als indem wir die Bibel bereits […] in irgendeinem bestimmten Sinn, der dann schon unser eigener Sinn ist, interpretieren. *Aber diese Interpretation selbst kann keinen*

> *anderen Anspruch machen, als eben den, auf das aufgerichtete Zeichen als solches aufmerksam zu machen. Interpretation selbst kann nur Hinweis sein,* gerade nicht Aufdeckung des Heiligen Geistes oder des christlichen Prinzips in der Bibel, gerade nicht Vermittlung des in ihr gesprochenen Wortes Gottes. (278, kursiv K.E.-B.)

c) Ergänzung 2: Interpretation und Illustration

In dem diesen Überlegungen folgenden Paragraphen findet sich eine weitere Stelle (*§ 8.3 Das vestigium trinitatis*, 352-367), für die der Interpretationsbegriff zentral ist. Dort scheint es, als ob Barth den Vollzug des Interpretierens in seiner Ambivalenz wahrnimmt und daraufhin ein Ideal von gelingender Interpretation von nichtgelingender (»Illustration«) unterscheidet. Der Ertrag liegt nicht darin, dass das Gelingen von Interpretation definiert würde, sondern darin, dass diese Unterscheidung und so die Ambivalenz von Interpretationsvollzügen erst benannt wird. Zudem bekommt Barth so die Möglichkeit, durch diese Abgrenzung einen positiven Interpretationsbegriff einzuführen.

Im Kontext der Trinitätslehre wirft Barth die Frage nach dem Grund eines möglichen Gelingens des Redens von Gott auf. Dabei geht es darum, ob gelingendes Reden von Gott als ein Können der Sprache oder als ein Können ihres Gegenstandes verstanden werden muss: »Die Frage ist nur, ob dieses Können als ein der Sprache und also der Welt bzw. dem Menschen eigenes Können verstanden werden soll oder aber als ein Wagnis, das der Sprache und also der Welt bezw. dem Menschen sozusagen von außen zugemutet wird, so daß es nicht eigentlich das Können der Sprache, der Welt, des Menschen, sondern das Können der Offenbarung wäre«. (358, dort z. T. gesperrt.) Theologiegeschichtlich – seine Überlegungen gelten dem Problem der Wurzel der Trinitätslehre – bemerkt Barth, dass »es [...] um das Problem der *theologischen Sprache* [ging], die keine andere sein kann als die Sprache der Welt und die nun doch [...] im Grunde immer *gegen* das natürliche Vermögen dieser Sprache *in* dieser Sprache als *theologische* Sprache von Gottes Offenbarung reden muß und reden zu können glaubt« (360, kursiv dort gesperrt).

Darauf unterscheidet Barth zwischen Interpretation und Illustration, wobei es um zwei Aspekte theologischer Sprache als »Übersetzung, Neubegründung und Neuerfassung ihres Themas« (364) geht: »Interpretieren heißt: in anderen Worten *dasselbe* sagen. Illustrieren heißt: dasselbe in *anderen Worten* sagen. Wo die Grenze zwischen beiden liegt, läßt sich nicht allgemein sagen. Aber hier ist eine Grenze; *die Offenbarung will nicht illustriert, sondern interpretiert sein.*« (364, Herv. i. O. gesperrt.) Durch diese begriffliche Bearbeitung der Ambivalenz von Interpretation scheint Interpretation als »Hinweis« aus dem vorigen Paragraphen weiter abgegrenzt zu werden: Hat der Hinweis keine eigene Basis, sondern besteht nur darin, sich auf anderes zu beziehen,

so versteht Barth Illustration so, dass sie ein eigenes Gewicht hat. »Wer die Offenbarung illustriert, der stellt ein zweites neben sie und in die Mitte der Aufmerksamkeit.« (364) Mit dieser stärkeren Abgrenzung scheint für Barth also ein positives Verständnis von Interpretation möglich.

III.1.3 Eine ausdruckshafte Praxis

Im Zusammenhang der Einleitung §§1-2 folgt nun der Unterpunkt *§1.3 Dogmatik als Glaubensakt*. Dort verbindet Barth den Aspekt einer teilnehmenden Praxis (Glaubensakt) mit dem Gedanken der Prädestination.[16] So ermöglicht er es, Dogmatik als Interpretation zwar als Handlung zu sehen, zugleich aber ist die Frage ihres Gelingens nicht abschließend zu beantworten. Die Handlung ›Interpretation‹ wird also als Teilnahme legitimiert, ob sie tatsächlich ›richtig‹ teilnehmende Praxis ist, ist aber weder plan- noch machbar. Darauf bezieht Barth dann wiederum eine *religiöse Praxis*, nämlich das Gebet. Dem bisher erarbeiteten Verständnis von Interpretation wird also eine religiöse Praxis zugeordnet, und es erscheint dann selbst in diesem Horizont.

Aus der Verfassung der Dogmatik als notwendige und mögliche Forschung (gerade als vorläufig ist sie als Interpretation begründet) scheint für Barth zu folgen, dass zu ihr eine bestimmte Haltung gehört, die diese Vorläufigkeit ausdrückt. *Das stellt den Übergang zur Frage nach religiösen Praktiken dar, die dann ebenfalls als solcher Ausdruck verstanden werden können.* Bei Barth lässt sich ›Glaube‹ als diese Haltung verstehen; mit Dogmatik meint er daher einen Glaubensakt.[17]

Wenn Barth hier mit Glauben als Haltung und dem Begriff Glaubens*akt* eine vollzugshafte Seite der Dogmatik betont, so wird also erstens Interpretation als Praxis und Handlung legitimiert. Zweitens kann sie aber auch misslingen, und

---

16 Die spätere, in KD II/2 ausgeführte Lehre von Gottes Gnadenwahl gilt als eine der wesentlichen Figuren der *Kirchlichen Dogmatik*. Statt dass Gott abstrakt eine Wahl/Prädestination vorgenommen habe, der gegenüber nur gehofft werden könne, zu den Erwählten zu gehören, ist Gottes Prädestination konkret sichtbar: In Jesus Christus wählt Gott für sich die Verwerfung und die Erwählung für den Menschen. Vgl. auch Janowski, Christine, Gnadenwahl, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 321-328, und die dort erwähnte Literatur.

17 Das hat dort zwei Aspekte: Erstens setze sie den Glauben voraus, denn erst so werde die Selbstprüfung der kirchlichen Rede überhaupt nötig. »Im Glauben wird Selbstprüfung im Blick auf die Verantwortung vor Gott notwendig.« (16, dort z. T. gesperrt.) Das entspricht zweitens dem, dass Barth Dogmatik in ihrem Sinnzusammenhang verortet, da aus ihm überhaupt erst das Wissen um die Problematik der Rede von Gott stammt. Dogmatik außerhalb des Kontextes Glauben wäre also sinnlos, da es außerhalb dieses Kontextes keinen Maßstab und Sinn dieser Tätigkeit gibt.

hier wird die selbstreflexive Dynamik sichtbar, wenn Dogmatik sich als in ihrer Vorläufigkeit begründet sieht:

> Die Kirche kann und soll ihre Selbstprüfung wohl auf eigene Hand mit menschlicher Anstrengung menschlicher Mittel unternehmen und durchführen. Aber ob sie dabei als *Kirche* handelt und also im Glauben *Gott* erkennt, ob das Ergebnis ihres Tuns also richtige und wichtige Kritik, Korrektur und nicht schlimmere Verderbnis der christlichen Rede ist, das liegt nicht in ihrer Hand. Sache göttlicher Gnadenwahl ist offenbar das Gegebensein jener besonderen entscheidenden Bedingung der Dogmatik, ist je und je die Entscheidung über das, was in der Dogmatik Wahrheit ist oder nicht ist. Furcht des Herrn muß hier immer wieder der Weisheit Anfang sein. Das ist die oft empfundene Schwierigkeit aller, aber ganz besonders der dogmatischen Theologie. (20f., kursiv i. O. gesperrt)

Auf diese Schwierigkeit bezieht Barth dann die religiöse Praxis ›Gebet‹:

> Wir sagen, menschlich geredet, nichts zur Erleichterung jener Schwierigkeit, wir bekennen uns nur zu dem Geheimnis, in dem sie gründet, wir wiederholen nur den Satz, daß Dogmatik nur als Glaubensakt möglich ist, wenn wir auf das Gebet [i. O. gesperrt] verweisen als auf die *Haltung* außerhalb derer dogmatische Arbeit nicht möglich ist. […] Gebet kann die Anerkennung sein, daß mit unserer Intention (freilich auch mit unserer Gebetsintention!) nichts getan ist. Gebet kann der *Ausdruck* menschlichen Wollens des Willens Gottes sein. (23, kursiv K. E.-B.)

Hier kommt eine Praxis in den Blick, die sich selbst nicht als Grund ihres Vollzugs versteht, sondern als – wie im vorigen Punkt – vorläufig begründet, gerade dadurch sicher, dass ihr Fundament woanders liegt. Das Gebet kann Ausdruck menschlichen Wollens des Willens Gottes sein. Diese religiöse Praxis ist keine Ergänzung zu einer Theorie oder wird aus ihr abgeleitet, sondern die dogmatische Theorie ist als Interpretation selbst schon Praxis. Weil das Gebet auf sie bezogen wird, erscheint es unter der gleichen Fragestellung und wird auch in die Spirale der kritischen Selbstreflexivität einbezogen – so gilt auch die Gebetsintention als hinterfragbar.

Es scheint also bei Barth zunächst möglich, das eigene Reden und Interpretieren dann als sachgemäß zu verstehen, wenn an ihm die eigene Vorläufigkeit sichtbar ist – dieses Verstehen muss sich aber selbst als vorläufig einschätzen und so das Reden weiter transformieren. Die Haltung der Interpretationspraxis als begründet-vorläufiger Hinweis führt also zu *selbstreflexiven Fortsetzungen* dieser Vollzüge bis in klassische Praxiszusammenhänge hinein: ›Interpretation‹ verweist auf ›Glaubens*akt*‹ verweist auf die religiöse Praxis ›Gebet‹, die so alle unter der Signatur ›Interpretation als Hinweis‹ erscheinen.

Das Problem der Interpretation findet dann keinen Abschluss in der Praxis, sondern verändert den Blick auf die Praxis (am Beispiel Gebet) als Ausdruck desselben Problems und dessen Bearbeitung.

III.1.4 Fazit: Der Interpretationszusammenhang ›Tradition‹ als Basis und Material und die Teilnahme an ihm

Statt des früheren Gegensatzes zwischen Interpretation als Handeln und ihrem Gegenstand geht es bei Barth zusammenfassend darum, beschreiben zu können, wie *Interpretation als Ausdruck ihres Gegenstands* selbst interpretiert werden kann. Damit *verschiebt sich der Gegenstand des Interpretierens*: Interpretiert wird nun das Reden von Gott unter der Voraussetzung dass es Reden von Gott sein will – d. h., dass es dem formal entsprechen muss. Dazu gehört auch, dass jeder Aussage eine Selbstanwendung folgen können muss. Beschrieben wird nicht Gott, sondern das Reden von Gott *als Reden von Gott*. Dazu muss über den Gegenstand selbst vorher nichts ausgesagt werden; es genügt, ihn so zu erfassen, wie er im Zusammenhang selbst in Anspruch genommen wird, nämlich als Grund der eigenen Rede, und dies auf die eigene Rede anzuwenden. Aus Barths Überlegungen zum Verhältnis von Gegenstand und Interpretation entsteht so ein neuer Blick auf kirchliche Tradition als Interpretationszusammenhang. Dieser erscheint nun – weil das Kriterium Jesus Christus als Zuwendung Gottes in ihm vorausgesetzt wird – geeignet, sowohl *Fragestellung*, *Material der Interpretation als auch ihre Mittel* zu liefern, wobei dies in aller Vorläufigkeit vorgestellt wird – es bleibt eben Interpretationsarbeit nötig, die sich schon auf die Fragestellung, das Material und die Mittel bezieht. Sie findet in einem schon vorhandenen Interpretationsvorgang statt und ist theologisch völlig legitim, da der Gegenstand gar nicht als ein fertig zu interpretierender gedacht ist. Vielmehr zeigt er sich formal in Vollzug und Ausdruckshaftigkeit der Interpretation, die daher immer neu gewollt ist und sich nicht stillstellen darf.

Indem Interpretation sich selbstreflexiv auf den Traditionszusammenhang bezieht und dies als Selbstreflexion dieses Zusammenhangs selbst versteht, ändert sie ihn zugleich – das vorher noch so problematische Handeln der Interpretation bekommt einen Ort und wird gegenüber der früheren Fassung als menschliche Eigenmächtigkeit nun als selbstreflexiver Umgang mit Tradition fassbar. *Statt ›Verstehen von‹ geht es um ›Umgehen mit‹*. Interpretation wird so zu einer Praxis in einem Interpretationszusammenhang, der wiederum als Praxiszusammenhang sichtbar wird.

So verschiebt sich die Frage nach der Angemessenheit des Interpretationshandelns von der Frage nach dem passenden Verhältnis zum Gegenstand in

den Handlungsvollzug selbst hinein. Diese Frage lässt Vollzüge und Praktiken selbst genauer in den Blick kommen mit der Frage nach ihrem Gelingen.

III.2 *Umstellung auf Praxiszusammenhänge: Kritik dogmatischer Praxis wegen performativem Widerspruch*

Wenn jede Aussage auf sich selbst angewandt wird, muss sie sich als Ausdruck des von ihr Geschilderten plausibel machen können. Damit drückt sie zugleich ihre Vorläufigkeit aus, wenn sie immer wieder neu fragt, ob sie als Ausdruck ihres Gegenstandes verstehbar ist bzw. was sie (ggf. stattdessen) ausdrückt. Dazu gehört, dass auch diese Selbstanwendung unabsehbar bleibt und ihr Gelingen auf ihren (gemeinten) Gegenstand zurückgeführt wird. Dieser Vollzug ist methodisch also nicht fixierbar und wird von Barth als Glaubensakt, als Haltung verstanden. Interessant ist, dass dies in dem Gedankenbild von ›Handeln‹ nicht nur bleibt, sondern es scheinbar verstärkt: Es geht nicht um Glauben, sondern um einen Glaubens*akt*, Gebet (eine Praxis) wird verstanden als Ausdruck des *Wollens* von Gottes Willen. Der Handlungscharakter von Interpretation wird jetzt also so bearbeitet, dass dieses Handeln in einen es begründenden Handlungsrahmen eingeordnet wird – der Gegenstand gilt nun selbst als handelnd, nämlich wollend.[18] So ist Interpretation als Handlung nicht als sein Gegensatz zu verstehen, muss aber ihre Nachordnung zum Ausdruck bringen. Anders: Wird der Grund des Glaubens formuliert, dann gehört in dieser Formulierung ein entsprechendes Verhalten dazu. Das ist der Sinn des zweiten Paragraphen von Barths *Kirchlicher Dogmatik, Die Aufgabe der Prolegomena zur Dogmatik*: die Vermeidung eines selbstwidersprüchlichen Verhaltens im Zuge der Selbstprüfung. Entsprechend wird der Aspekt des Handelns noch einmal besonders deutlich. Die kritischen Überlegungen Barths zu dogmatischen Ansätzen lassen sich so verstehen, dass es darum geht, was mit einer bestimmten Art zu Denken *getan* wird.

Ein Beispiel ist Barths Verständnis der Prolegomena. Statt Prolegomena als nötige Auseinandersetzung mit Vernunft zu verstehen, sieht Barth gerade darin einen *performativen Widerspruch.* Denn so »muß offenbar der Glaube den Unglauben ernst und sich selber nicht ganz ernst nehmen und darum heimlich oder offen aufhören, Glaube zu sein.« (29, dort z. T. gesperrt.) »Apologetik und Polemik können nur Ereignis, sie können nicht Programm sein.« (30, dort z. T. gesperrt.)

18 Die Bedeutung der Rede von Gott als Handelnden für Barths Theologie betont Körtner, Ulrich H.J., Der handelnde Gott. Zum Verständnis der absoluten Metapher vom Handeln Gottes bei Karl Barth, in: NZSTh 31 (1989), 18-40.

Ein zweites Beispiel ist Barths Kritik an den von ihm so genannten »Häresien«[19].

> Das ist das paradoxe Faktum der Häresie. Wir verstehen unter Häresie eine solche Gestalt des christlichen Glaubens, der wir zwar formell (weil auch sie sich auf Jesus Christus, auf seine Kirche, auf die Taufe, auf die Heilige Schrift, auf gemeinsame christliche Bekenntnisformeln usw. bezieht) ihre Eigenschaft als Gestalt des christlichen Glaubens nicht abstreiten können, ohne doch in der Lage zu sein, zu verstehen, was wir damit tun, wenn wir sie als solche anerkennen, weil wir ihren Inhalt (die in ihr stattfindende Interpretation dieser gemeinsamen Voraussetzungen) nur als Widerspruch gegen den Glauben verstehen können. (31, dort z. T. gesperrt)

Entscheidend ist für ihn der Rahmen des Handelns Gottes: Barth versteht »modernistische« (d. h. Schleiermachers) Dogmatik als falsche Interpretation der Bestimmung menschlicher Wirklichkeit, nämlich als menschliche Möglichkeit im Gegensatz dazu, »daß jene Bestimmung der menschlichen Wirklichkeit nur von einem Außerhalb aller menschlichen Möglichkeiten, nämlich von dem *handelnden* Gott her ist« (38, kursiv K.E.-B.).

Wenn Barth ›Häresie‹ als Phänomen versteht, das zwar dieselben Grundlagen des Glaubens teilt, aber sie anders interpretiert, dann scheint er auch hier einen performativen Widerspruch zu sehen, nämlich, sich auf Handeln Gottes zurückzuführen, dies aber schon im dogmatischen Ansatz nicht mehr zu zeigen (in dem von festen anthropologischen oder kirchlichen Annahmen ausgegangen wird). Damit wäre dann aber auch die interpretierende Tätigkeit am Ende, wie sie oben verstanden wurde – durch eine Fehlinterpretation würde Interpretation beendet:[20] »In beiden Fällen, in den Prolegomena modernistischer und katholischer Dogmatik kann man vorher, bevor man ihn antritt, wissen und sagen, welches der rechte Erkenntnisweg sein wird. Evangelische Dogmatik kann das nicht. Sie kann es nur wagen, ihren Weg anzutreten, um dann auf diesem Weg […] sich um die Erkenntnis der Richtigkeit dieses Weges zu bemühen.« (42, dort z. T. gesperrt)

---

19 Barth nennt hier »protestantischen Modernismus« und »römischen Katholizismus«. Das wird man nicht teilen, kann aber verstehen, worum es Barth geht: Er grenzt seinen Ansatz ab gegen eine anthropologische Begründung der Dogmatik einerseits, andererseits gegen den Gedanken einer Basis durch fest definierte kirchlich-dogmatische Inhalte. Aus der Perspektive des selbstreflexiven Vollzugs des Interpretationszusammenhangs lässt sich das erste als einseitig verstehen, da es sich nicht im Interpretationszusammenhang verortet, das zweite, weil es die Selbstreflexion stillstellt.

20 »Weil eine Antwort, die man hat, nur eine Häresie sein kann, bedarf es andauernder theologischer Arbeit, die Beziehung zur Wahrheit vor der Erstarrung in kirchlicher Selbstverschlossenheit zu bewahren.« Weinrich, Ansatz, 43.

So kommt das Interpretieren/Reden von Gott als Praxis und Handlung in den Blick, die als Ausdruck von Gottes Handeln verstanden werden. Diese Einrahmung löst das Problem aus *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* so, dass genau der vorher noch als problematisch empfundene Handlungscharakter des Redens bzw. Interpretierens in einen Handlungsrahmen eingeordnet wird als Ausdruck nicht von Gott, sondern von Gott als selbst *Handelnden*. Dadurch stellt Barth faktisch auf Praxiszusammenhänge um: Bereits das Reden als solches ist Ausdruck des Handelns seines Gegenstands, woraus dann Kriterien für dieses Reden folgen. *Daraus lässt sich ein Verständnis religiösen Handelns als interpretierende Praxis entwickeln.* Denn mit dem Rahmen der ›Handlung‹ erscheint der ganze Sinnzusammenhang ›Kirche‹ in seiner Selbstreflexion als *Praxiszusammenhang*.[21]

IV. Interpretation und religiöse Praktiken

IV.1 *Reden der Kirche als Praxiszusammenhang mit eigener Signatur. Karl Barth und Rahel Jaeggi*

Der Gedanke, dass es sich bei dem von Barth beschriebenen Interpretationszusammenhang um einen Praxiszusammenhang handeln könnte, ist inspiriert von Rahel Jaeggis *Kritik von Lebensformen*. Jaeggis Ansatz scheint gut auf Barth anwendbar, da beide von dialektisch konzipierten Interpretations- und Praxiszusammenhängen ausgehen bzw. sie entwerfen. So kann Jaeggi die von ihr als Ensembles von sozialen Praktiken (58)[22] bestimmten Lebensformen auch als Interpretationszusammenhang (wörtlich: »Interpretations- und Funktionszusammenhang«) bestimmen: »Eine Lebensform zu teilen bedeutet nicht nur, Praktiken gemeinsam auszuüben, sondern die Interpretationen dieser Praktiken, vor allem aber die Interpretationsschemata für diese Praktiken zu teilen.« (beide Zitate 106, dort z. T. kursiv)

21 Ähnliche Beobachtungen macht Schlegel, wenn er Barths Theologiebegriff der *Kirchlichen Dogmatik* in Beziehung zu den »Problemkonstellationen der 1920er Jahre« sieht und bei Barth ein weites Theologieverständnis erkennt, »das alles ›Handeln jedes einzelnen Glaubenden‹ als Theologie definieren will«. Wenn hier der Praxiszusammenhang einmal aufgenommen ist, so noch einmal in der Erkenntnis des (kritisch gesehenen) Ineinanders von Verkündigung (einer Praxis) als Theologie und Theologie als deren kritische Reflexion. Vgl. Schlegel, Thomas, Theologie als unmögliche Notwendigkeit. Der Theologiebegriff Karl Barths in seiner Genese (1914-1932), 289f., das Zitat 289. Vgl. auch ebd., 292-296. Insgesamt lässt sich der von Schlegel beschriebene Problemzusammenhang des Verständnisses von ›Theologie‹ bei Barth auf das hier dargestellte Problem der Interpretation als Reden von Gott beziehen.

22 Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich auf Jaeggi, Lebensformen.

IV.1.1 Rahel Jaeggi: Ein ausdruckshafter, dialektisch konzipierter Zusammenhang von Praktiken

In ihrer Einleitung zur *Kritik von Lebensformen*[23] sagt Jaeggi der »ethischen Enthaltsamkeit« den Kampf an. Diese nehme z. B. mit der Habermas'schen Unterscheidung von Moral als dem, was sich auf Fragen des richtigen Lebens, und Ethik als Fragen nach dem (individuellen) guten Leben beziehe, Lebensformen per se aus der Kritik aus. Lebensformen[24] sind laut Jaeggi demnach kein ethisches Adiaphoron, kein Ausgangspunkt, auf dessen Basis sich dann erst moralische Urteile bilden, sondern sie sind selbst schon Vollzüge von Urteilsbildungen und daher normativ. Sie müssen also kritisiert werden und können das auch, weil sie zugleich funktional sind: Sie lösen Probleme, ihr Scheitern ist dann Ansatzpunkt der Kritik.

> Auf eine sehr kurze Formel gebracht lautet die von mir vorgeschlagene ›Lösung‹ folgendermaßen: Lebensformen sind komplex strukturierte Bündel (oder Ensembles) sozialer Praktiken, die darauf gerichtet sind, Probleme zu lösen, die ihrerseits historisch kontextualisiert und normativ verfasst sind. Die Frage nach der Rationalität von Lebensformen lässt sich dann in einer kontexttranszendierenden Perspektive als Frage nach der Rationalität der Entwicklungsdynamik der jeweiligen Lebensform stellen. Zum Kriterium des Gelingens macht eine solche Perspektive weniger inhaltlich-substanzielle Gesichtspunkte als vielmehr formale Kriterien, die sich auf die Rationalität und das Gelingen des so beschriebenen Prozesses als ethisch-sozialem Lernprozess richten. (58)

Dabei ist es entscheidend, dass Lebensformen nicht instrumentell verstanden werden nach dem Modell von Schlüssel und Schloss. Vielmehr sind Vollzug der Lebensformen und Problemlösung synonym. Das, was sie tun, ist die Problemlösung, nicht das, was sie erreichen: »Sie sind *Instanzen von Problemlösungen*. Allerdings sind sie dabei nicht bloßes Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks: Sofern sie sind, was sie sind, manifestiert sich in ihnen die Lösung von Problemen.« (200) Daher gehört erstens die *Problemwahrnehmung* bereits zur Lebensform, zweitens *zeigt sich* das Scheitern einer Lebensform in ihr

23 Vgl. zum Folgenden Jaeggi, Lebensformen 18-61.

24 Jaeggi (vgl. ebd., 67-89) grenzt Lebensformen zunächst von verwandten Phänomenen (z. B. Lebensstil) ab und erfasst sie dann genauer durch »Dauerhaftigkeit, Selbständigkeit und Sachhaltigkeit« im Unterschied zu »sozialen Erscheinungen flüchtigerer Art«. Ebd., 67. »Sie umfassen Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit *normativem Charakter*, die die *kollektive Lebensführung* betreffen, obwohl sie weder *streng kodifiziert* noch *institutionell verbindlich* erfasst sind.« Ebd., 77. Beispiele für Lebensformen sind die »bürgerliche Familie, das Unterfränkische und die Lebensweise der Azteken […], Rave und Inlineskating nicht«. Ebd., 90. Vgl. zu den hier angestellten Überlegungen auch meine Interpretation Jaeggis in dem in Anm. 9 genannten Beitrag.

selbst – was wiederum mit Interpretationen und m. E. mit einer *ästhetischen* Komponente zusammenhängt: Scheitern ist *wahrnehmbar in den Vollzügen der Lebensform*, nicht erst an ihren ›Ergebnissen‹.[25] Eine Lebensform besteht aus geronnenen Lösungen in Form der in ihr befassten Praktiken. Der Zusammenhang der Praktiken[26] wird bei Jaeggi letztlich normativ durch den immer erst zu interpretierenden ›Begriff‹ der Lebensform[27] – ihren Sinn – hergestellt, den sie im Anschluss an Hegel als Mittel der Kritik einführt: »Begreifend trägt er dem Rechnung, was *ist*, und gibt dabei gleichzeitig vor, wie es sein *soll*.« (185)

Der Begriff der Lebensformen, der den Zusammenhang der Ensembles stiftet und deren Signatur bildet, hängt wiederum mit der Art und Weise zusammen, wie Lebensformen Probleme interpretieren und sich so auf Grundlage früherer Problemlösungen konstituieren. Dass eine Lebensform sich nicht stimmig vollzieht, wird also in Störungen des Praxiszusammenhangs spürbar, der wiederum Grundlage des interpretierenden Handelns ist bzw. dieses interpretierende Handeln selbst ist.

Wie bei Barth handelt es sich um einen Zusammenhang, der durch ein immanentes Kriterium (den ›Begriff‹) definiert ist und sich im interpretierenden Vollzug konstituiert – aber auch das Kriterium ist immer wieder Gegenstand der Interpretation.[28] Zugleich ist der Zusammenhang ausdruckshaft, denn in ihm drückt sich das Gelingen oder Scheitern am eigenen Kriterium bzw. Begriff aus.

Diese Parallelen lassen auch den bei Barth faktisch in Anspruch genommenen Zusammenhang genauer als *Praxiszusammenhang* verstehen. Kann der theologische Interpretationszusammenhang als Ensemble von Praktiken verstanden werden bzw. umgekehrt, werden religiöse Praktiken durch die oben beschriebene Signatur eines vollzugs- und ausdruckshaften Interpretationsverständnisses zu einem Ensemble, dann stellt sich die Frage, welche Konsequenz das für das Verständnis einzelner Praktiken hat.

---

25 Vgl. z. B. Jaeggi, Lebensformen, 206-208, 208-216, 240-253.

26 Vgl. ebd., 109-119.

27 Vgl. ebd., 182-199.

28 Das sind Kennzeichen immanenter Kritik (vgl. z. B. Jaeggi, Lebensformen, 281) die auch bei Barth als entscheidende Figur gesehen werden kann. Vgl. dazu auch Eberlein-Braun, Katharina: Erkenntnis und Interpretation. Kritisches Denken unter den Voraussetzungen der Moderne bei Theodor W. Adorno und Karl Barth, Tübingen 2011, 111f. Da immanente Kritik als ›Eingriff‹ verstanden werden kann, liegt ein Praxisbezug bzw. eine Anwendung auf Praxiszusammenhänge nahe. Vgl. den transformatorischen Charakter bei Jaeggi, Kritik, 277. Der Gedanke des ›Eingriffs‹ ist von Theodor W. Adorno übernommen. Vgl. Theodor W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte, gesammelte Schriften 10.2, Frankfurt a. M. 2003, 457f.

IV.1.2 Transformation des Praxisverständnisses: Praktiken als Interpretation

Das Problem der Interpretation als Handeln wurde beispielhaft an der Fortentwicklung des Denkens Karl Barths nachverfolgt. Dort wird Interpretation in einen größeren Interpretationszusammenhang (Tradition) als dessen Selbstreflexion eingebaut. Sie wird zu einer *Signatur* des Zusammenhangs. Ist nun Interpretation aber als Handlung zu verstehen, muss auch ihr Zusammenhang, in den sie als dessen Signatur eingebettet ist, als Praxiszusammenhang in den Blick kommen. Dann wird er nicht auf explizit interpretierende Praktiken begrenzt werden, sondern die zu ihm gehörigen Praktiken werden neu als durch die Signatur ›Interpretation als Hinweis‹ konfiguriert sichtbar. Für sie heißt das dann, dass sie selbst als Interpretationen in den Blick kommen, weil sie (nur) über diese Signatur zum Praxiszusammenhang gehören – wie der Begriff bei Jaeggi den Zusammenhalt eines Ensembles von Praktiken stiftet. Religiöse Praktiken könnten dann Interpretationen davon sein, dass das eigene Handeln unhintergehbar und vorläufig ist.[29] So lässt sich bei Barth der Verweis auf das Gebet verstehen.

Diese Praktiken würden sich in ihren Vollzügen selbstreflexiv als nachgängigen Ausdruck und Hinweis verstehen (wie auch die Dogmatik). Darstellen lässt sich das nicht direkt – als Hinweis nicht in sich selbst begründet zu sein, kann man eben nicht selbst herstellen, aber eventuell indirekt: Religiöse Praktiken würden sich als direktes Handeln durchstreichen und ihre Ausdruckshaftigkeit im Vollzug nochmals darstellen, etwa durch Uneindeutigkeiten oder Irritationen, ggf. aber auch als Lob oder Dank.

Dies lässt sich mit Jaeggis Verständnis von Lebensformen und ihren Einfärbungen genauer beschreiben.

IV.2 *Religiöse Praktiken als Interpretation*

IV.2.1 »Einfärbungen« bei Jaeggi

Bei Barth ergibt sich mit dem Verständnis von Interpretation als Praxis eine Signatur, die religiöse Praktiken *anders* als Praxiszusammenhang – transformiert zu Hinweisen auf Interpretation – in den Blick kommen lässt.

Nun wäre zu überlegen, ob es Praktiken nicht anzusehen wäre (in aller Vorläufigkeit), dass sie Bestandteil eines Interpretationsprozesses sind – bei Jaeggi zeigt eine Lebensform das scheinbar dadurch, dass sie als Lernprozess verstehbar ist. Demgegenüber soll hier versucht werden, einen Zusammenhang

29 S. zur Unhintergehbarkeit von Handeln und dem Verständnis seines Gelingens auch Korsch, Dietrich, Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000, 39-48.

zu dem herzustellen, was Jaeggi als »Einfärbung« und »Manifestation« von Lebensformen beschreibt.[30] Hier lässt sich auch an den Stellenwert der Ästhetik für die Kritische Theorie anschließen, denn Formen zeigen auch (unbewusst) gesellschaftliche Sachverhalte.[31]

Da die Signatur des religiösen Praxiszusammenhangs ›Interpretation als Hinweis‹ als *sichtbarer und ausdruckshafter Vollzug* von Selbstreflexion verstanden werden kann, kommt dann das in den Blick, was bei Jaeggi den ästhetischen Aspekt von Lebensformen anzeigt und bei ihr nur kurz benannt wird: die Einfärbungen von Lebensformen. Das kann wiederum auf *Praxisstile* als Definiens *unterschiedlicher* religiöser Praxisensembles verweisen (wovon dann der bei Barth herausgearbeitete einer wäre).

Bei Jaeggi sind Stil- und Ästhetikfragen zugleich unwesentlich und von großer Bedeutung.

> Über jemanden, der sich ernsthaft darüber empört, dass sein gegenüber Bananen isst oder rote Cowboystiefel trägt, wird man lachen. [...] Man kann sich schwerlich eine sinnvolle Debatte darüber vorstellen, ob es richtig oder falsch ist, Bananen zu essen oder rote Cowboystiefel zu tragen.« (18)

> Dort nun, wo die in Frage stehenden Optionen zu trivial erscheinen mögen, um überhaupt Gegenstand von Debatten zu sein, sei darauf hingewiesen, dass sich unter der Perspektive einer Lebensformanalyse auch die alltäglichsten Verrichtungen des Alltagslebens im Zweifelsfall als (besondere) *Manifestationen* des Allgemeinen einer Lebensform lesen lassen. Diese alltäglichen Haltungen und Lebensweisen sind also – und das beträfe noch die roten Cowboystiefel, die ja klischeehaft für eine bestimmte Vorstellung von Männlichkeit und Unabhängigkeit stehen – bedeutungstragend. (22f., kursiv K.E.-B.)

---

30 Diese Überlegungen habe ich in dem genannten Vortrag (Anm. 9) religionstheoretisch mit Fokus auf den Gedanken der Manifestation weiter entwickelt. Im Verlauf der Diskussion hat auch Jaeggi überlegt, ob Religion nicht als Interpretation verstanden werden könne.

31 Zum Beispiel in der Feststellung eines Zusammenhangs von künstlerischer Form und gesellschaftlicher Affirmation bei Adorno: »Kunstwerke begeben sich hinaus in die empirische Welt und bringen eine dieser entgegengesetzte eigenen Wesens hervor, so, als ob auch diese ein Seiendes wäre. Damit tendieren sie a priori, mögen sie noch so tragisch sich aufführen, zur Affirmation. [...] Durch ihre unvermeidliche Lossage von der Theologie, vom ungeschmälerten Anspruch auf die Wahrheit der Erlösung, eine Säkularisierung, ohne welche Kunst nie sich entfaltet hätte, verdammt sie sich dazu, dem Seienden und Bestehenden einen Zuspruch zu spenden, der, bar der Hoffnung auf ein Anderes, den Bann dessen verstärkt, wovon die Autonomie der Kunst sich befreien möchte.« Adorno, Ästhetische Theorie, 10.

Stil- und Gestaltungsfragen gelten also als Manifestationen von Lebensformen und eröffnen so den Zugang zu ihnen. Neben »Manifestationen« spricht Jaeggi von »Einfärbungen« von Lebensformen durch Lebensstile:

> Gehört zum Beispiel zur modernen bürgerlichen Gesellschaft die Trennung von Arbeit und Freizeit, so ist die spezifische Erscheinungsweise, die die Freizeitgestaltung annehmen kann, gegenüber diesem substanziellen Umstand ein akzidentielles Merkmal. Sind also Lebensstile akzidentielle Elemente oder auch *Einfärbungen*, die eine Lebensform annehmen kann, dann sollte man einen Unterschied zwischen Lebensstilen und Lebensformen machen. Das bedeutet wie gesagt nicht, dass diese Akzidenzien für eine Sozialdiagnose bedeutungslos wären. Und im Zweifelsfall macht sich eine Kritik von Lebensformen zunächst an Akzidenzien fest, um dann auf die zugrunde liegenden Probleme zu kommen – etwa, wenn man vom bowling alone auf Individualisierungsschübe schließt. (91f., kursiv K.E.-B.)

All diese Phänomene gehören bei Jaeggi zu dem Bereich, der dann als Lebensform durch seine Manifestationen und Einfärbungen auf seinen Begriff gebracht werden muss. Hier wäre zu überlegen, ob nicht noch ein weiterer Schritt denkbar ist, nämlich, dass Einfärbung selbst zum Begriff, zum Sinn des Zusammenhangs werden kann: Etwas durch einen Habitus einzufärben und/oder vermeintlich fest Gegebenes als einfärbenden Habitus zu sehen, kann dann wiederum *als interpretierende Tätigkeit* verstanden werden. Dies würde dem religiösen Praxiszusammenhang und seiner Signatur ›Interpretation als Hinweis‹ bei Barth entsprechen: Es wären Praxiszusammenhänge denkbar, die dadurch bestehen, dass sie anderes einfärben oder die vermeintlich fest Gegebenes als Hinweis/Ausdruck von dem sie begründenden transparent machen und so als dessen Manifestation oder (Selbst-)Inszenierung begreifen.

IV.2.2 Ausblick. Religiöse Praktiken als Einfärbungen

Im letzten Punkt soll es darum gehen, ob sich konkrete religiöse Praktiken mit diesem Gedanken beschreiben lassen. Lassen sich religiöse Praktiken als Einfärbungen verstehen? Falls ja, werden das Einfärbungen sein müssen, die ›Hinweis‹ sichtbar machen. Dazu sind explizite Formen und implizite denkbar:

a)

In einer explizit religiösen Weise werden sie dieses Sichtbarmachen mit Aufnahme und Interpretation religiöser Motivik tun, die damit auch auf diese Struktur hin angeeignet wird bzw. auf die diese Struktur zurückgeführt wird. Hier wäre an Gottesdienst und Liturgie zu denken, die die Hinweishaftigkeit des Menschen interpretieren. Im Gottesdienst würde der Mensch so inszeniert, dass er sich als von woanders her begründet versteht. Ein Beispiel

dafür, den Menschen im Kirchenraum als von woanders her begründet zu inszenieren und ein entsprechendes Selbstverständnis zu ermöglichen, wäre die auf Augustin Bezug nehmende Eingangsinschrift der Würzburger Augustinerkirche: »Ich will, dass du bist«. Hier wird die oder der Eintretende in den Rahmen gestellt, nicht aus sich selbst begründet zu sein, das Begründetsein aber zugleich bestätigt.[32] Der Mensch wird zum Hinweis auf Gott.

In den Bereich, in dem der Mensch sich als begründet vollzieht, könnten auch bestimmte Gebetsformen gehören. Bei Barth findet sich im weiteren Verlauf der *Kirchlichen Dogmatik* ein Unterpunkt zum Thema Gebet.[33] Er versteht Gebet dort zum einen als Bitten bzw. als dessen Darstellung. Der Mensch hat nach Barth leere Hände und stellt sich auch als solcher dar: »Er hat vor Gott nichts darzustellen und hat ihm nichts zu bringen als sich selbst – und sich selbst nur als den, der Alles von ihm zu empfangen hat.«[34] Zum anderen stellt Barth Mutmaßungen »zur Ethik des Gebets hinsichtlich seiner Form«[35] an. Wichtig für hier ist das Dass der Formfrage im Zusammenhang mit dem methodischen Stellenwert des Gebets für Barths Dogmatikverständnis, nicht unbedingt wie er sie dann beantwortet. Hier ließe sich eventuell an unterschiedliche Ansätze anschließen.[36]

b)
Einfärbungen werden sich aber zugleich konstruktiv an andere Formen und Praktiken ›anheften‹ und sie so als Teil eines ausdruckshaften Vollzugs interpretieren und darstellen. Über gut erforschte Zusammenhänge von Religion und Kultur hinaus lässt sich besonders an theologisch eher als abgelegen wahrgenommene Bereiche wie Mode – interessant durch ihre Ausdruckshaftigkeit (Manifestation), Dynamik und einfärbenden Charakter (Dekor) – denken.[37]

---

32 Ähnlich ist auch der Text zur Kirche auf der Website formuliert: Vgl. http://augustiner kirche-wuerzburg.de/kirche/ (11.11.2018).

33 Vgl. § 53.3 in KD III/4, 95-127.

34 Ebd., 107. Dort z. T. gesperrt.

35 Ebd., 121. Dort z. T. gesperrt.

36 Einen Überblick über die Vielfalt von Gebetsverständnissen (und -stilen) in Theorie und Praxis gibt Lunk, Johanna, Das Persönliche Gebet. Ergebnisse einer empirischen Studie im Vergleich mit praktisch-theologischen Gebetsauffassungen, Leipzig 2014. Greifenstein versteht das Gebet im Anschluss an Schleiermacher als Darstellung und Ausdruck, nämlich als Folge vorhandener Religion und als den Ort ihrer Entstehung. Da er an ästhetische Theoriebildungen anschließt, ließe sich dieser Ansatz auch für den hier beschriebenen Zusammenhang von Interpretation und Praktiken gut aufnehmen. Greifenstein, Johannes, Ausdruck und Darstellung von Religion im Gebet. Studien zu einer ästhetischen Form der Praxis des Christentums im Anschluß an Friedrich Schleiermacher, Tübingen 2016.

37 Weitere Arbeiten von mir sind dazu gerade im Entstehen.

Gerade die Ausdruckshaftigkeit und ihre Darstellung, das Einfärben wird in seinem Modus keinen eigenständigen Praxiszusammenhang bilden wollen.[38] Man wird dann nicht von Religion als eigenständigem Ensemble von Praktiken reden können, sondern von religiösen Dimensionen oder -stilen, die einen Zusammenhang bilden, der sich auf andere, ggf. dazu quer verlaufende Praxiszusammenhänge bezieht. Religiöses steht dann prinzipiell nicht in sich selbst und kann sich daher auch kritisch auf Kirche als festere Form beziehen.

Religiöse Praktiken lassen sich also – a) und b) zusammenfassend – als »wesentliche Anheftungen« und »Einfärbungen« verstehen. *Sie vollziehen sich als Interpretationen, wobei Interpretation als Hinweis durch ihr Einfärben, ihre Bezogenheit auf Vorgegebenes erläutert wird.* Das betrifft zum einen die Praktiken selbst: Gebetsformen sind nicht immer gleich, sondern Interpretationen von Gebet. Kirchenraum ist nicht gleich Kirchenraum, sondern gestalteter Kirchenraum, also angeeigneter und gestalteter Begriff von Kirchenraum. Religiöse Gestaltungen sind nicht fest gegeben, sondern sind selbst immer Gestaltungen vorheriger Gestaltungen.

An Etwas stattzufinden, etwas einzufärben, lässt dann einen Blick auf Erscheinungen im Kontext kirchlicher Handlungen werfen.[39] Denn gerade kleinere und weichere religiöse Anleihen scheinen dann relevant zu sein, weil sie an Etwas stattfinden, das (zunächst) als eigentliches (nichtreligiöses) Ereignis gilt.[40] Wenn eine Taufe z. B. von den Eltern nicht in einem gemeindegebundenen Sinn verstanden wird, sondern vor allem als Familienfest, dann könnte hier überlegt werden, ob nicht gerade eine Einfärbung des Festes durch die Kasualie religiös produktiv ist. Ein ähnlicher Gedanke liegt in Osthöveners Ansatz der Religionsaffinität[41] vor, der temporäre Bezüge auf religiöse Motive hervorhebt. Binnenkirchliche Praktiken ließen sich dann als anderer Verdichtungsgrad verstehen und könnten immer noch in ihrer Besonderheit

38 Entsprechend dient die Abgrenzung von Lebensformen vom Phänomen Mode für Jaeggi der Verdeutlichung des Begriffs der Lebensform. Vgl. Jaeggi, Lebensformen, 79-89.

39 Dieser Gedanke ist ebenfalls in folgendem Beitrag wichtig: Eberlein-Braun, Katharina, Von Verkörperung zu Verkörperung. Zur ethischen Dimension körperlicher Vollzüge in religiösem Kontext, in: David, Philipp/Erne, Thomas/Krüger, Malte Dominik/Wabel, Thomas (Hg.), Körper und Kirche. Symbolische Verkörperung und protestantische Ekklesiologie, Leipzig 2021 (im Erscheinen).

40 Aus religionswissenschaftlicher Perspektive weist Hock darauf hin, dass Religion als eigenständiges Phänomen nur schwer zu fassen sei, da sie mit anderen Phänomenen (Wirtschaft, Recht etc.) verwoben sei und immer nur als Teil dieser Bereiche erscheine. Vgl. Hock, Klaus, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt [5]2014, 18. So gesehen scheint das hier Beschriebene die Regel von Religion zu sein.

41 Vgl. Osthövener, Claus-Dieter, Religionsaffinität. Erkundungen im Grenzbereich von Theologie und Kulturwissenschaften, in: ZThK 112 (2015), 358-377.

wahrgenommen werden, sogar genauer – als festerer Praxiszusammenhang nämlich.[42]

Auch ganz alltägliche Phänomene kirchlicher Gemeindepraxis lassen sich als Beispiele für Einfärbungen verstehen: Wenn Pfarrerinnen und Pfarrer zu hohen Geburtstagen Besuche machen, kann es passieren, dass sich die Sitzordnung um die Jubilarin herum verschiebt. Der Pfarrer bekommt den Ehrenplatz. Nun kann man das schlicht als Ausdruck traditionaler Milieustrukturen verstehen, in denen Pfarrer eben Respektspersonen sind und entsprechend behandelt werden. Möglich wäre aber auch, hier eine Verschiebung einer normalen Ordnung zu sehen, wodurch dann anderes sichtbar wird. Religion würde dann gerade in solchen Einfärbungen als Öffnung und Verschiebung *an etwas* stattfinden.

Der Gedanke religiöser Einfärbung mag Widerstand hervorrufen: Wo beginnen dann Gebrauch und Missbrauch von Religion? Der Grat zwischen religiöser Interpretation von Etwas und Ingebrauchnahme von Religion durch Etwas ist eben schmal. Es lässt sich umgekehrt aber auch fragen, ob nicht auch ein ›fester‹ religiöser Standpunkt ohne überraschende kulturelle Bezüge und Vermischungen religionstheoretisch zu kritisieren wäre – nämlich wenn es berechtigt ist, religiöse Praktiken als Interpretationen zu verstehen. Die Möglichkeit dazu sollte hier gezeigt werden.

42 Diesen Gedanken habe ich ebenfalls in dem genannten Beitrag (Anm. 9) weitergeführt.

Die Medialität der Auslegung – eine Frage der Leiblichkeit und Operationalität

Selin Gerlek

I. Einleitung

Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts stand im Zeichen des einsetzenden *practice turn.* Innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften hat dieser in den vergangenen Jahren im deutschsprachigen Raum interdisziplinär dazu beigetragen, dass über eine Opposition – die von *Theorie* und *Praxis* – nunmehr auch in der Philosophie wieder neu verhandelt wird.[1] Dabei ist der Gegenstand »Praxis« für die Philosophie keineswegs neu: Nicht nur galt schon bei Platon und Aristoteles der Praxisbegriff als ein zwar je verschieden ausgelegter, so jedoch auch stets grundlegender Terminus. Praxis- und Praxis-Theorie-Philosophien gibt es daher in einer überraschend hohen Zahl, und ihre Akzente reichen von sozial- oder politikphilosophischen bis hin zu normativ-ethischen.[2] Eine kultur- und sozialwissenschaftliche Renaissance des Praxisbegriffs kann für die Philosophie und Geisteswissenschaften vor diesem Hintergrund eine Gelegenheit bedeuten, über eine genuin philosophische Sache neu nachzudenken: *die philosophische Reflexion in Hinsicht auf ihren auslegenden Charakter*.

Ein solcher Versuch muss jedoch, will dieser praxistheoretisch überhaupt interessant sein, als ein solcher Versuch verstanden sein, die Auslegung als eine Praxis, d. h. als Auslegungspraxis, zu bestimmen. Wie zu zeigen ist, wird dabei eine genuin »praxistheoretisch« zu nennende Zugangsweise nicht ausreichend sein: Rezente Praxistheorien sind vor allem sozialwissenschaftlich geprägt. Als entsprechend konfligierend wird sich der Umstand erweisen, dass hier die sog. »Beobachterperspektive«, die allzu gerne eingenommen wird,[3] den Blick auf das genuin *Auslegende* versperrt. Doch will dieser Beitrag gerade um ein praxistheoretisch *bereicherndes und bereichertes* Konzept von der Auslegungspraxis bemüht sein.

---

1 Vgl. etwa Alkemeyer, Thomas u. a. (Hg.), Praxis denken. Konzepte und Kritik, Wiesbaden 2015.

2 Vgl. etwa Bedorf, Thomas/Gerlek, Selin (Hg.), Philosophien der Praxis. Ein Handbuch, Tübingen 2019.

3 Schäfer, Frank u. a. (Hg.), Methoden einer Soziologie der Praxis, Bielefeld 2015.

DOI:10.30965/9783657701551_006

Damit dies gelingt, wird der Gang der Untersuchung mit einer grundlegenden Problematisierung der Auslegungspraxis aus praxistheoretischer Sicht einsetzen. Auf dieses Problem wird sodann in einem ersten Schritt der Versuch einer Bestimmung der Auslegung als Praxis unternommen, indem diese mit der Bestimmung der *philosophischen Reflexion in auslegender Hinsicht* bei Eugen Fink in einen Dialog gebracht wird. Die bei Fink angelegte Unterscheidung von *operativen* und *thematischen Begriffen* wird zu einer ersten weiterführenden Bestimmung der Auslegungspraxis dienen. Bei Jean-Pierre Schobinger wird die Operationalität positiv auf eine ganze »operative Schicht« ausgeweitet, mit der die genuin *mediale Dimension der Auslegungspraxis* adressiert werden kann. Um diese Praxis jedoch auch in ihrem über die *theoretisch-intellektuelle Tätigkeit* hinaus reichenden Charakter zu kennzeichnen, wird über einen Exkurs zu Gilles Deleuzes und Félix Guattaris Bestimmung der Praxis der Philosophie der Vorschlag diskutiert, die Auslegungspraxis implizit mit einem Bezug zum Außen zu verknüpfen. Dieser Bezug zum Außen der Auslegungspraxis wird schließlich in einem letzten Schritt bei Maurice Merleau-Ponty und in dessen Philosophie der Leib-Körper-Differenz konkrete *mediale Praktiken der Auslegung* zeigen, welche die Operationalität der Auslegungspraxis auch in ihrer performativ-leiblichen Dimension wird einfangen lassen. Die Auslegungspraxis wird sich so schließlich praxistheoretisch als eine mediale Praxis zeigen, an der weit mehr Anteil hat als ›nur‹ der »Körper« oder ›nur‹ der »Geist«.

II. Praxistheoretische Annährung an einen genuin philosophischen Gegenstand: die philosophische Reflexion und ihr auslegender Charakter

Seit dem Ausrufen der praktischen Wende sowie der breiten Rezeption zweier bedeutender Publikationen im vergangenen Jahrzehnt ist die Praxistheorie zu einer ernstzunehmenden Theoriebewegung avanciert.[4] Mit ihrem Fokus auf die Praxis und darin auf die Praktik mit ihren ›doings und sayings‹ (Schatzki) als ›kleinste Einheit des Sozialen‹ (Reckwitz) verbindet sich der Anspruch, traditionelle Dichotomien wie Subjekt/Objekt, Individuum/Gesellschaft, Geist/Körper ebenso wie Engführungen durch mentalistische, handlungsnormorientierte oder allzu strukturalistische Forschungen zu überwinden.

4 Vgl. Reckwitz, Andreas, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003), 4, 282-301; Schatzki, Theodore R. u. a. (Hg.), The Practice Turn in Contemporary Theory, London 2001, 1-14.

»Praxis« ist in diesem theoretischen Milieu als ein Geschehen zu verstehen, in welchem ausgehend von der *Körperlichkeit* und *Materialität* von Praktiken Vollzüge stets als in einen Kontext gebettet verstanden werden und das vor allem durch die *Regelmäßigkeit* beim Vollzug von Gesten und Performances Zugriff für eine differenziertere Beschreibung erlaubt.

Bei aller Verheißung durch diesen ›ganzheitlichen‹ Blick, der möglichst vorurteilsfrei Praxis und Praktiken thematisieren möchte, sind in den Grundcharakteristika jedoch bereits Gefahren angelegt. Zu nennen wäre etwa ein zu reduktiver Körperbegriff, der tendenziell entweder als von außen zu beschreibender objektivistisch verkürzt wird oder aber überfordert wird, indem ihm qua Habitus ein allumfassendes Vermögen in Form von einem ›impliziten Wissen‹ oder ›knowing how‹ resp. ›knowing that‹ zugeschrieben wird.[5]

Während hiervon noch später die Rede sein wird, zeigt sich zudem eine weitere Veranlagung in der Theorietektonik, die sich gerade auch für den hiesigen Zusammenhang als zentral zu erweisen hat und die nicht zu Unrecht sehr früh als Problem bemerkt worden ist: Praxistheorieforschung wird vor allem in den Sozialwissenschaften betrieben. Nicht nur zeigt sich dabei, dass Praxis vor allem als *soziale* Praxis etabliert wird. Praxistheorien haben es nicht allzu leicht, sich von diesem zentralen Bezug zum Sozialen und Gesellschaftlichen zu lösen. Vor allem scheinen »Praxis« und »Praktiken« jedoch durchaus ein ›idealer Gegenstand‹ für dieselben zu sein. Denn was zu der Grundbestimmung einer Praktik implizit hinzugehört, ist, dass Praxis *als Praxis* adressiert werden kann. Damit diese positiv bestimmbar wird, muss sie also *überhaupt* bestimmbar sein. Und was lässt sich bestimmen, das nicht schon in geläufigen Termini sagbar ist? Praktiken werden daher gerade an ihre (*Wieder-*)*Erkennbarkeit*, *Reproduzierbarkeit*, *Wiederholbarkeit* und ihren *ordnungsstiftenden* Charakter zurückgebunden. Sieht man hierbei genauer hin, zeigt sich nun, dass dies insbesondere für die *Beobachterperspektive* von entscheidender Bedeutung ist: Eine Praktik zeigt sich als Praktik, weil ihre konkreten ›doings‹ und ›sayings‹ bereits diskursiv belegt sind.

Dies markiert nun aber ein bedeutendes Problem: Kann die Auslegung, oder zunächst allgemeiner: die *philosophische Reflexion*, hinreichend bestimmt werden, wenn man sie nur von außen beschreibt? Würde dem beigestimmt,

5 Dies geht indes auf einerseits einen zentralen Bezug auf Pierre Bourdieu und andererseits auf Michael Polanyi zurück; eine Überblicksdiskussion unter besonderer Berücksichtigung der Praxis findet sich etwa in Schäfer, Hilmar, Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie, Weilerswist 2013, 13-43; sowie besonders zugespitzt auf die korporale Dimension bei Bedorf, Thomas, Selbstdifferenz in Praktiken. Phänomenologie, Anthropologie und die korporale Differenz, in: Phänomenologische Forschungen (Schwerpunktausgabe » Phänomenologie und Praxistheorie«) 2 (2017), 57-76.

ließe sich kaum etwas über das eigentlich *Auslegende* einer Auslegungspraxis aussagen: Diese mag manchmal im Stillen geschehen, manchmal in einer Rede oder klassisch in Form des Textuellen. Aber reicht es hier hin, vom visuellen bzw. sichtbaren Charakter einer solchen Praktik auszugehen? Was genau braucht es, um dieses *Mehr* in der Auslegungspraxis in den Blick zu bekommen? Was kennzeichnet das *doing* und *saying* der Auslegung und der philosophischen Reflexion? Und so es hier etwas zu sagen gibt, hieße das nicht, dass die Bestimmung der Auslegung einen Körperbegriff benötigt, der traditionellerweise gerade bei der Auslegung keine signifikante Rolle spielen sollte, da wir nicht unbedingt zu sagen pflegen, der Körper würde einen Sachverhalt *auslegen*, *nachvollziehen* oder gar *reflektieren*?

Um sich nun also an diesen Problemkreis anzunähern, gilt es zunächst, den Auslegungsbegriff sowie das Konzept der philosophischen Reflexion näher zu bestimmen.

III. Was ist eine philosophische Reflexion in Hinsicht auf ihren auslegenden Charakter?

Zu der Bestimmung einer philosophischen Reflexion ebenso wie einer Auslegung gibt es bekanntlich zahlreiche Angebote.[6] Als besonders anschlussfähig für praxistheoretische Erwägungen soll sich jedoch ein Ansatz erweisen, wie er bei Jean-Pierre Schobinger ausgearbeitet worden ist und welcher selbst zurückreicht bis zu Überlegungen, die erstmals Eugen Fink im Rahmen eines Vortrags 1957 anstellte. Dieser Vortrag mit dem Titel *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*[7] führt ein strukturales Verhältnis in den Schriften Husserls vor und legt den Grundstein für eine Methode, die bis heute verschiedentlich weiterentwickelt worden ist.[8] Grundüberlegung Finks ist, dass philosophische

6 In historischer Hinsicht vgl. Zahn, Lothar, Art. Reflexion, in: Gründer, Karlfried, Ritter, Joachim (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Darmstadt 1992, 396-405; Gadamer, Hans-Georg/Boehm, Gottfried (Hg.), Seminar: Philosophische Hermeneutik, Frankfurt a. M. ^{2}1979; mit Blick auf in einer Nähe zum Folgendem stehenden Versuchen vgl. etwa Zorn, Daniel-Pascal, Vom Gebäude zum Gerüst. Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie, Berlin 2016, sowie Meyer-Drawe, Käte, Zum Sinn verdammt. Heidegger und Merleau-Ponty zum menschlichen Verstehen, in: Lessing, Hans-Ulrich/Liggieri, Kevin (Hg.), » Das Wunder des Verstehens«. Ein interdisziplinärer Blick auf ein ›außer-ordentliches‹ Phänomen, Freiburg i. B. 2018, 63-79.

7 Fink, Eugen, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie (1957), in: ders., Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, Freiburg i. B. 2004, 180-204.

8 Vgl. etwa Schobinger, Jean-Pierre, Operationale Aufmerksamkeit in der textimmanenten Auslegung, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 39 (1982), 5-38.

Reflexionen zu genuin philosophischen Begriffen ›gerinnen‹ und ausgelegt werden können; sie setzen ein Nachverstehen frei. »Intentionalität« ist dafür ebenso ein Beispiel wie etwa die »Idee« bei Platon. Diese Begriffe, betont Fink, bedürfen jedoch, um als Denkfiguren thematisch zu fungieren, d. h., um also nachvollziehbar zu sein, *operativer Begriffe und Elemente*, die selbst gerade *a-thematisch* sind. Sie sind also nicht eigens Gegenstand der je konkreten Auslegung, sondern vielmehr das *Medium* derselben.

Dieser Gedanke steht in einer Verwandtschaft zu differenzphilosophischen Ansätzen, wie diese etwa auch im Ausgang von de Saussures *Cours de linguistique générale* (1916) versucht wurden: Ein Zeichen für sich allein gibt demnach noch keine Auskunft über dessen Bedeutung, da die Beziehung von Signifikat und Signifikant arbiträr ist. Bedeutung bzw. Sinn stellt sich erst durch die differenzielle Beziehung zwischen den Zeichen ein bzw. ist nicht aus der Referenz abzuleiten, sondern Effekt der Differenz der sprachlichen Zeichen untereinander. Mit Finks Ansatz liegt nun gerade ein genuin *philosophischer* Gedanke vor, der sich von der Saussure'schen Linguistik und ihren Fortführungen in einem entscheidenden Punkt unterscheidet:[9] Ein Grundanliegen der Philosophie – und dies trifft im Besonderen auf Husserl zu – ist es, *die Praxis des Denken selbst* zu thematisieren. Vor diesem Hintergrund wendet sich Fink Husserls Phänomenologie zu und bestimmt dessen Philosophie zunächst als die Entwicklung einer Methode, um »die innere Unruhe des menschlichen Denkens durch eine methodische Erfassung derselben zu ›fixieren‹«[10]; er adressiert somit zuallererst die allgemeine menschliche Praxis, noch bevor es um die philosophische Reflexion selbst gehen kann. Das Vorhaben ist sodann, die *thematische Tätigkeit des menschlichen Seins* auf seine *operativen*, d. h. *a-thematischen*, Voraussetzungen hin zu prüfen, um eigens hierfür eine Methode zu entwickeln: die *phänomenologische Reduktion*.

In Husserls Unternehmung geraten derweil nicht nur verschiedene Modi der Intentionalität in den Blick: etwa das gewöhnliche Zugekehrtsein zu den Gegenständen in unserer mundanen Praxis oder die verschiedenen Einzelthemen, die sich vor dem Hintergrund eines »*universellen Themas*«[11] im Fokus zeigen. Besonderes Gewicht erhält bei Husserl der Blick auf jene bereits

---

9 Wenngleich die Fortführungen bereits etwa mit Claude Lévi-Strauss rasch über die Linguistik hinausführten, liegt im Folgenden der Schwerpunkt insbesondere auf der Praxis des Denkens und Nachvollzugs. Für eine Diskussion allgemeiner *praxis*-thematisierender Forführungen saussurescher Grundgedanken siehe etwa Vf., Poststrukturalismus: Die Mauer zwischen Theorie und Praxis durchstoßen, in: Bedorf, Thomas/Gerlek, Selin (Hg.), Philosophien der Praxis. Ein Handbuch, Tübingen 2019, 283-319.

10 Fink, Operative Begriffe, 191.

11 Ebd.

erwähnten a-thematischen Voraussetzungen selbst: Das, »womit wir sozusagen vor dem *erlebend operier*[…]*en*«[12], wird als Untersuchungsfeld eigener Art erkannt. Bei Husserl zeigt sich dies als das Feld der transzendentalen Subjektivität. Dies wird für die noch folgenden Überlegungen nicht unwesentlich sein.

Als genuin *philosophische* Reflexion erweisen sich nun jedenfalls nach Fink Husserls Überlegungen dort, wo sie nicht nur einen beliebigen Gegenstand thematisiert, sondern wo die Reflexion gerade das Nicht-Thematische mit zu reflektieren versucht: Wodurch ist überhaupt das intentionale Gerichtetsein auf etwas möglich, das in Husserls Philosophie gerade für jede menschliche Regung einsteht und nicht etwa nur das Philosophieren betrifft (sondern auch etwa das ›intentionale Gerichtetsein‹ etwa beim Zubereiten eines Kaffees oder beim Buchen eines Zugtickets)?

Ein Grund, weshalb sich Husserl diesem Problem überhaupt stellt, ist sicherlich der Umstand, dass für ihn philosophiehistorisch die Idee der Intentionalität sich nicht schlicht als die »*Gerichtetheit* auf etwas (als etwas)« ausnimmt, sondern dies zugleich immer auch »*Bewusstsein* von etwas (als etwas)« bedeutet (dies ist eines der zentralen Probleme, das letztlich dazu beitrug, dass alle nachhusserlsche Philosophie als »postheideggerianisch« gilt, da das Bewusstsein bekanntlich zu einer Reihe von Missverständnissen wie etwa dem Egologismus- und Subjektivismusvorwurf führt). Würde man vom schlichten »Gerichtetsein auf etwas« sprechen, ergäben sich nicht nur diese Probleme des Subjektivismus nicht, sondern denkbar würden von hier aus zudem Überlegungen, die Intentionalität in einen Vergleich mit dem Konzept der Praxis selbst zu setzen.[13]

Es ist jedenfalls diese Denkfigur der Intentionalität, deren je schon a-thematisches Fungieren als zentrales Thema die philosophischen Reflexionen Husserls prägt und der sich Fink zuwendet, um das genuin Philosophische dieser Reflexionen zu problematisieren.

An diesem Punkt wird zunächst deutlich, dass Husserl in Finks Sicht die Intentionalität als Grundfigur gebraucht, um mit diesem zu operieren. Intentionalität jedoch wird bei Husserl geradezu immer wieder vorausgesetzt und dies vor allem überall dort, wo er gerade »von etwas« spricht: Nimmt man die Redeweise von der Intentionalität ernst, wird schließlich dieses »etwas« selbst stets nur in der Weise eines »etwas *als etwas*« fungieren können. Wir haben es – um dies in einen Satz zu fassen – bei Husserl also *immer* damit zu tun, dass ein Gegenstand (das *etwas*) nur im Modus des *als etwas* erscheint.

12 Ebd., 193.

13 Dies ist jedoch nicht Gegenstand des vorliegenden Beitrags. Lohnenswert scheint mir dieses Thema allerdings sehr wohl zu sein.

Mit der Intentionalität ist also eine Denkfigur eingeführt, die selbst operativ einen Sinn freisetzt, die über das Buchstäbliche hinausweist. Denn etwas im Modus des *etwas als etwas* zu thematisieren, bedeutet, operativ mit etwas zu reflektieren, das selbst *entzogen bleibt*.

IV. Die Auslegungspraxis in operativer und thematischer Hinsicht

»Intentionalität« scheint in seinen Verwendungsweisen bei Husserls stets eine These mitzuführen, die *verstanden* und *nachvollzogen sein* muss, damit sich einem Husserl'sche Gedanken überhaupt erst erschließen können. Ausgehend von Fink wurden nun verschiedene reflexionslogisch und hermeneutisch perspektivierte Ansätze entwickelt, welche allgemeine Strukturen herausstellen helfen, die in der Lektüre eines philosophischen Textes den sinnhaften Vollzug garantieren sollen. Vermittels der Husserl'schen Intentionalitätsbestimmung und Finks Auslegung Husserls unter besonderer Berücksichtigung der operativen Elemente und der Thematisierung kann vorgreifend gesagt werden: Die These ist nun, dass es dieser *Entzug* des vermeinten »etwas« ist, der für eine konkrete Asymmetrie sorgt und philosophische Reflexionen auf etwas hin strukturiert. »Intentionalität« erweist sich als Denkfigur, die sich auch in anderen Texten wird ausweisen lassen, namentlich überall dort, wo das sich notwendig entziehende »etwas«, d. h. das Partikulare, *als asymmetrische Struktur durch die operationale Verfasstheit einer Reflexion selbst erscheint*. In der Thematisierung der ›bezüglichen Gerichtetheit‹ wird stets dieser operativ wirkende Entzug auszuweisen sein. Dieser kann die operative Schicht der Zeichen oder eines Textes bezeichnen, wird sich jedoch auch als das Mediale erweisen müssen, welches neben dem Zeichenhaften etwa auch das Leibliche wird meinen können.

Doch mit Fink kommt man nicht weiter als bis hierher. Jean-Pierre Schobinger hat bereits zu Fink bemerkt, dass aus dessen Unterscheidung von »operativ« und »thematisch« weder eine Theorie noch eine Methode hervorgegangen ist und dass selbst noch »operative Begriffe« keiner hinreichenden Bestimmung zugeführt wurden.[14] Und tatsächlich ist mit Fink das Operative nur der nicht gesehene Schatten oder das Medium des Verstehens bzw. Erfahrens von Sinn. Mit Schobingers Überlegungen wiederum liegt nun ein Ansatz vor, der die operativen Elemente eines Texten konkret zu adressieren hilft: Er unterscheidet »operative Faktoren«, die eine »operationale Schicht« bilden,

14 Vgl. Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, 25; vgl. auch Zorn, Vom Gebäude zum Gerüst, 79.

worunter zunächst auch Aspekte wie die Grammatik fallen.[15] Interessant wird es, wenn Verhältnisse im Text oder Positionen außerhalb des Textes ebenfalls in den Blick geraten. Insgesamt bilden die verschiedenen Faktoren bzw. Elemente ein Gewebe oder eine Textur, die eigens thematisiert werden kann. Sodann ist dies keine Frage einer positionierten Auslegung mehr: Diese ist zwar *auch* positioniert, aber die Struktur herausarbeiten, die eigentliche Wirkarbeit eines Textes herausstellen, ist objektiv: Die Methode und das Ergebnis sind universal.

Wodurch sich indes der Sinn eines Textes einstellt (der sich in jeder Lektüre anders einstellen muss, da die Lektüre stets durch jemanden in einer bestimmten Hinsicht vollzogen wird), bleibt selbst von der Leserin zunächst unausgelegt. Der Blick auf eben diese Schicht kann nicht nur reflexionslogische Entzugsmomente herausstellen helfen, sondern zudem Aufschluss über die ›doings‹ und ›sayings‹ der Auslegungspraxis geben.

V. Jean-Pierre Schobinger und die Auslegungspraxis

Jean-Pierre Schobinger hat sich Finks Überlegungen zu der Differenz von *operativ* und *thematisch* in den 1990er Jahren zugewandt und hermeneutisch grundlegend weiterentwickelt. Bei Schobinger weist eine philosophische Reflexion nicht lediglich *zu Konzepten/Denkfiguren geronnene Reflexionen/Ideen* auf, die als *operative Begriffe* fungieren. »Operativ« wird von Schobinger auf signifikante Weise auf all jene Elemente von Reflexionen angewandt, die überhaupt *sinnstiftend* sind. Er bezeichnet diese operativen Elemente als »*operative Schicht*«[16]. Bei ihm weist eine philosophische Reflexion daher zwei Schichten auf: die thematische Schicht, die den Inhalt der Auslegung bezeichnet, und die operative Schicht, *durch welche* die thematische Schicht überhaupt erst thematisch werden kann.

Das Besondere bei dieser Differenz, die jede Reflexion begleitet, ist, dass jedes Element einer Reflexion mal thematisch, mal operativ betrachtet werden *kann*. Während sich Schobinger für diese Latenz nicht weiter interessiert, wird genau dieses Phänomen für den vorliegenden Argumentationsgang entscheidend sein. Denn als was das genuin »Auslegende« einer sogenannten Auslegungspraxis in praxistheoretisch erweiterter Fassung zu bestimmen ist, wird über diesen Punkt nun näher betrachtet werden können.

---

15 Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, 6.

16 Ebd.

Exkurs: Beispiel einer »operational aufmerksamen Auslegung« bei Platon

Es wurde bereits an Husserls Intentionalitätsbegriff die Fink'sche Auffassung eines operativen Begriffes vorgeführt. Für die praxistheoretisch gefasste Auslegungspraxis kann nun in einem ersten konkreten Schritt diese anhand eines Beispiels gezeigt werden.

»Intentionalität« als bezügliche Intention, als Charakterisierung eines jeden Aktes, in welchem etwas erscheint, weist zurück auf die Vorsokratiker und ihre Problematisierung der Erscheinungsweise von Seiendem, woraus die *unmögliche Existenz* des »Nichtseienden« gefolgert wird. Es ist nun Platon, der eine Form strukturaler Asymmetrie an der vorsokratischen Problematisierung des Nichtseienden demonstriert. Platon greift aus der Reihe der Vorsokratiker v.a. Parmenides auf – so etwa im Dialog *Sophistes*, in welchem Parmenides zitiert wird: »Nimmer vermöchtest du ja zu verstehn, sagt er, Nichtseiendes seie sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele.«[17] Das Problem, das im Folgenden als performativer Widerspruch explizit wird, zeigt die Differenz auf zwischen einer Seinssetzung und einem *thematischen* »etwas«: In der Reflexion selbst erscheint das »Nichtseiende« bereits als dieses je bestimmte »etwas« (das »Nichtseienden«), das deswegen noch keinen ontologischen Status ›außerhalb der Reflexion‹ besitzt. »Denn ich, der ich festsetzte, das Nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch Vielheit teilhaben, habe es doch vorher und jetzt geradezu eins genannt. Denn ich sage das Nichtseiende. Merkst du was?«[18]

Die Struktur, die sich an dieser Reflexion im *Sophistes* ablesen lässt, ist eine asymmetrische Struktur: Platon problematisiert hier die Operationalität gebrauchter Begriffe. Bei ihm erweist sich die Reflexion auf das Problem des Nichtseiendes als reflexionslogisch. Das »Nichtseiende« wird je schon als bestimmtes Etwas, als thematisiertes, intentionales Korrelat expliziert: »Wer daher nicht einmal etwas sagt, muß ganz notwendig, wie es scheint, ganz und gar nichts sagen.«[19] Qua dieser Demonstration der Operationalität einer Reflexion auf die philosophische Rede vom Nichtseienden ist der Entzug bezeichnet: Das »Nichtseiende« als »als etwas« ist das intentionale Korrelat,

---

17 Platon, Sophistes, in: Ders., Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann, bearb. v. Peter Staudacher, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1970, 219-402, 237a.

18 Platon, Sophistes, 238e.

19 Platon, Sophistes, 237e.

während das gemeinte »*etwas* als etwas« sich entzieht, als Rest auf der Ebene der operativen Schicht eingeschlossen bleibt.

Platons Überlegungen *demonstrieren*, was auf der thematischen Schicht widersprüchlich ist. Um das etwas zu thematisieren, muss von dem Thematisierten abgesehen werden. Man kann diese Demonstration als die *Demonstration einer genuin philosophischen Reflexion mit den Mitteln der philosophischen Reflexion* bezeichnen.

VI. Das Problem der philosophischen Reflexion und das praxistheoretisch erweitere Konzept der Auslegungspraxis

Was bislang mit Bezug auf die genuin *philosophische Reflexion und ihren Auslegungscharakter* gesagt worden ist, kann über Schobingers Beitrag hinaus noch um einen wichtigen Aspekt erweitert werden, der auf direkte Weise in die Praxistheorie-Diskussion hineinzuführen vermag. Denn Ziel der Untersuchung soll nicht lediglich die genuin *philosophische Reflexion* als Auslegungspraxis sein. Ziel soll es sein, die allgemeine Auslegungspraxis praxistheoretisch erschließbar zu machen und den Begriff desselben zu bestimmen. Denn die philosophische Reflexion, die hier bestimmt worden ist als eine Reflexion, die das operativ fungierende Reflektieren selbst auf der thematischen Ebene adressiert, bildet nur *ein Beispiel* einer Auslegungspraxis. Eine andere findet sich überall dort, wo allgemein *überhaupt etwas ausgelegt, d. h. verstanden oder nachvollzogen werden kann*. Dies bedeutet im Folgenden, dass hier eine Praxis gemeint ist, die auch außerhalb der Disziplin »Philosophie« von Relevanz ist – namentlich überall dort, wo im Sprachlichen durch Zuhören, Vernehmen, Nachlesen, aber auch Verfassen und Formulieren Sinn gestiftet wird, der eine *operative* und eine *thematische Schicht* ausweist, die nicht einfach in Text und Nachvollzug des Textes aufzulösen sind. Dabei wird sichtbar werden müssen, dass die Trennung von *operativ* und *thematisch* also auch auf *nichtsprachliche Elemente* ausgeweitet werden muss. Denn führt man sich das bisher Entfaltete noch einmal eigens vor diesem Hintergrund vor Augen, lässt sich über die operativ aufmerksame Auslegung noch Folgendes sagen: Gerade *durch die operative Verfasstheit* einer Reflexion wird die Auslegende befähigt, überhaupt auszulegen und somit Zeugin einer Sinnstiftung, eines zu verstehenden Gedankens resp. Sachverhalts zu werden. Das Operationale einer Reflexion ist stets zugleich das *Medium des Verstehens*. Um diese grundlegend *mediale Dimension* muss es nun im Folgenden gehen.

Exkurs 2: Deleuzes und Guattaris Beitrag zu einem Auslegungspraxis in praxistheoretischer Hinsicht

Reflexionen bestehen gemeinhin aus sprachlichen Elementen. Blickt man auf die operative Ebene, also jene Ebene, die ein Nachvollziehen trägt und daher Medium der Auslegung ist, dann gehören in dieses Feld etwa die Grammatik, aber auch Denkfiguren, die bereits einen Sinn freisetzen. Geht man nun in der Textauslegung etwa auf die Suche nach weiteren Elementen als die, die von Fink und Schobinger eingeführt worden sind, stößt man noch auf andere, die genuin *operativ resp. medial* Sinn und Nachvollzug bewirken. Eine Quelle, die man zu diesem Zweck heranziehen kann, ist das zuletzt von Gilles Deleuze und Félix Guattari publizierte Werk *Was ist Philosophie?* (1991; dt. 2000). Dort wird analog zu Fink das genuin Philosophische einer Reflexion im »Begriff« gefunden. Doch anders als bei Fink führen Deleuze und Guattari eine konkrete Praxis der Auslegung ein, die hier als Zwischenschritt diskutiert werden soll. Denn als diese Praxis wird hier gerade das *Schöpfen von Begriffen* eingeführt. Diese Praxis als *creatio continua* von Begriffen weist jedoch über das lediglich Sprachliche hinaus. Denn Grundvoraussetzung für diese Auslegungspraxis der Philosophie ist ein irreduzibler Bezug zum Außen: »Stets ein Ereignis aus den Dingen und Wesen freisetzen – das ist die Aufgabe der Philosophie, wenn sie Begriffe, Entitäten erschafft. Das neue Ereignis der Dinge und Wesen entwerfen, ihnen stets ein neues Ereignis bieten: den Raum, die Zeit, die Materie, das Denken, das Mögliche des Ereignisses.«[20] Die Praxis der Philosophie, die hier als Auslegungspraxis gedacht werden kann, weil es in ihr um das Verstehen geht, erscheint als eine Form des Denkens, die nur vermittels eines Eingebettetseins denkbar ist.

Mit diesem Ansatz geht es Deleuze und Guattari gerade um ein Verständnis von Philosophie, welches die Mauer zwischen Theorie und Praxis zu sprengen versucht. Für den hiesigen Zusammenhang von Bedeutung ist dies, da hieran deutlich wird, dass Begriffe, damit sie diesen Bezug zum Außen tragen, selbst über eine Zeitlichkeit verfügen müssen. Sie müssen *werden können*.

Um *werden zu können* führen Deleuze und Guattari ihre sogenannte »Geophilosophie«[21] ein, jedoch verbleiben sie bei der subversiven Kraft der Begriffe, die, so sie nachvollzogen werden, *politisch* werden. Für den Zweck

20 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, Was ist Philosophie? (1991), aus dem Franz. v. Bernd Schwibs u. Joseph Vogl, Frankfurt a. M. 2000, 40.

21 Ebd., 97.

dieses Beitrags wird dies nicht weiter von Bedeutung sein. Aber es ist dieser Punkt, an dem das »Werdenkönnen« vermittels eines Bezugs zum Außen einer jeden Reflexion einen letzten Schritt ermöglicht, um den praxistheoretischen Rahmen einer Auslegungspraxis ganz abzustecken. Hierfür gilt es nun, dieses Außen selbst zu thematisieren.

VII. Das Außen der Auslegungspraxis: Merleau-Pontys Beitrag zur Leiblichkeit der Auslegungspraxis

Wird das bisher Gesagte rekapituliert, zeigt sich die Auslegungspraxis bislang insbesondere als eine Sache des Denkens. Diese Tätigkeit, die zumeist im Stillen vollzogen oder nur mit den Mitteln des Sprachlichen vollzogen wird, findet ihre Medialität also auf der Ebene der operativen Schicht eines Textes.

Performativ nun wird diese Medialität dort, wo das Außen der Auslegung selbst auf nichtsprachlicher Ebene statthat. Gibt es eine nichtsprachliche Ebene der Auslegungspraxis?

Maurice Merleau-Ponty, dessen im deutschsprachigen Raum wesentlicher Beitrag in der Leib-Körper-Differenz zu suchen ist, bietet Anlass, diese Frage affirmativ zu beantworten.

Während der Körper bei Merleau-Ponty als die objektiv adressierbare Dimension der Korporalität gefasst wird und somit etwa den Körper bezeichnet, den der Mediziner untersucht und mit Begriffen positiv bestimmen kann, erscheint der Leib als *Medium der Welthabe und des Weltzugangs*. Ein anderer Terminus für den Leib ist daher auch das *Zur-Welt-sein*. Als Medium unserer Praxis hilft der Leib also all jene Phänomene näher zu fassen, in denen etwas getan wird, ohne dass wir intellektualistisch daran einen Anteil haben. Vorgeführt werden kann dies etwa anhand der sogenannten *Doppelempfindung*, bei der man versucht, mit der linken Hand die rechte Hand zu ertasten. Dabei wird die Erfahrung sinnfällig, dass die ertastete rechte Hand ›wie von selbst‹ beginnt, *tastende* zu sein.[22] Diese Oszillation von berührt-berührend fungiert bei Merleau-Ponty als Ausweis einer Reflexivität des Leibes. Wenngleich der Aspekt der Reflexivität als solcher für diesen Zusammenhang nicht weiter wichtig ist, ist es gerade dieses Beispiel, das den letzten Schritt hin zu einer praxistheoretisch gefassten Auslegungspraxis selbst markieren wird.

Denn sieht man nun genau hin, wird sich vor allem eines zeigen: Durch die Schilderung des Beispiels der Doppelempfindung wird die Auslegungspraxis

22 Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung (1945), Deutsch von Rudolf Boehm, Berlin 1965, §8.

selbst in einem grundlegenden Problem berührt, wenn diese nicht auch auf das oben eingeführte »Außen« ausgeweitet wird. Mit Merleau-Ponty begegnet der philosophischen Reflexion und der Auslegung der Fall eines operativen Elements, das nicht nur *medial*, sondern zudem noch *performativ* ist. Denn um das Beispiel der Doppelempfindung *auszulegen*, d. h. *nachzuvollziehen*, bedarf es einer *Ausführung* von tastend-ertasteten Händen in der Doppelempfindung. Führt man diese nicht aus, wird also das Beispiel nicht über das Lesen hinaus auch eigens angewandt, verbleibt es bei einer Lektüre ohne Nachvollzug. Der *auslegende* Charakter eines Beispiels wie das der Doppelempfindung ist also notwendig *performativ*. Die Medialität der Auslegung kann also auch eine Frage der Leiblichkeit sein.

Merleau-Pontys Werk weist verschiedene Beispiele auf, die ohne Ausführung sinnleer bleiben (etwa bei einem weiteren Beispiel zur Praktognosie, das die Reflexivität des Leibes verdeutlichen soll, die ohne Nachahmung unverstanden bleibt)[23]. Für die Fragestellung in diesem Beitrag wird jedoch bereits an der Doppelempfindung deutlich, dass die operative Schicht einer Reflexion auch Elemente meinen kann, die zu einer Ausführung auffordern.

Doch das Außen einer auszulegenden Reflexion muss nicht lediglich solche Beispiele gebrauchen. Das Außen einer Auslegung findet sich etwa überall dort, wo auf außerhalb des Textes Liegendes verwiesen wird. An Husserls Intentionalitätsphilosophie ließe sich das etwa mit Blick auf den stets implizit mit zu bedenkenden Verweis auf Kants Beitrag des »Ding an sich« zeigen, der zuweilen notwendig ist, um eine Reflexion auszulegen.

VIII. Schluss

Für die praxistheoretische Auffassung der Auslegungspraxis gilt vor diesem Hintergrund, dass diese, solange sie in ihrer sozialtheoretischen Prägung verbleibt, in ihrem Bezug auf die *doings* und *sayings* das genuin *Auslegende* einer *black box* gleich kaum wird näher bestimmen können – weist die Auslegungspraxis dann doch kaum hinreichende Charakteristika auf, die Auslegung von Lesen ohne Nachvollzug zu unterscheiden.

Um dieses spezifische Nachverstehen praxistheoretisch zugänglich zu machen, wurde ein Gang der Argumentation gewählt, der bei einer bei Fink eingeführten Unterscheidung ansetzte: die zwischen *operativen Begriffen* und *thematischen Begriffen*. Diese Begriffe, die zur Kennzeichnung einer genuin

23 Vgl. Gerlek, Selin, Der blinde Fleck des Verstehens, oder: die performative Dialektik von Operationalität und Thematisierung, in: z. B.: Zeitschrift zum Beispiel 1 (2019), 113-126.

philosophischen Reflexion dient und Grenzen der Auslegung auszuweisen imstande sind, reichten jedoch nicht hin, einen Begriff von Auslegung zu formulieren, der diese als hinreichend bestimmbare Praxis zeigte – auch deswegen nicht, da Fink besonders das Thematisieren des A-Thematischen *in einer genuin philosophischen Reflexion* als eigentlichen und einzigen Gegenstand bestimmt. Ein nächster Schritt bestand sodann darin, die Weiterentwicklung dieser Fink'schen Unterscheidung bei Schobinger nachzuverfolgen. Dieser weitet die Operationalität einer Auslegung auf eine ganze »operative Schicht« von Texten (neben der thematischen Schicht) aus. Damit wurden nun weitere positive Bestimmungen der Auslegungspraxis möglich. Doch auch diese verblieben bei einer Auffassung von »philosophischer Reflexion«, die das ›eigene Geschäft der Philosophie‹ in ihrer Wirkarbeit allein thematisiert. Um einen breiteren und insofern allgemein relevanten Auslegungspraxis-Begriff zu erhalten, wurde daher ein Umweg eingeschlagen: über Deleuzes und Guattaris Auffassung der Philosophie, die sodann einen inhärenten Bezug zum Außen einer Auslegungspraxis nachweisen konnte. Während dieser Bezug zum Außen Deleuze und Guattari vor allem dem Zwecke der Begründung einer politischen Philosophie (»Geophilosophie«) dient und daher keine weiteren Charakteristika einer spezifischen Auslegungspraxis liefern konnte, fand sich in einem letzten Schritt mit Blick auf Merleau-Pontys Philosophie der Leib-Körper-Differenz ein positives Beispiel zu diesem Bezug zum Außen, der die Auslegungspraxis um ein weiteres Charakteristikum zu erweitern vermochte: Der zuvor als *medial* fassbare operative Charakter der Auslegung zeigte nunmehr eine *performative Dimension*, die eine Auslegung nur insofern ermöglicht, als die Auslegung über ein sprachlich-intellektuelles Nachverstehen hinaus auch eine leibliche Performanz ausweisen muss, um zu einem vollen Nachvollzug zu führen.

Praxistheoretisch gefasst zeigt sich die Auslegungspraxis somit als eine grundlegend mediale Praxis mit einem spezifischen Bezug zum Außen, die den Leib, den Körper, den Geist und schließlich das Auszulegende umfasst.

Chancen und Risiken einer praxeologischen Hermeneutik

Kommunikationstheoretische Anmerkungen

Jens Loenhoff

I.

Die Ansprüche der als *practice turn* oder Praxistheorie auftretenden Überlegungen sind weitreichend. Gemeinsamer Ausgangspunkt der von Schatzki als »movement of thought«[1] qualifizierten Anstrengungen sei die Neubegründung einer Theorie des Sozialen durch die Überwindung ihrer defizitären Vokabulare.[2] Die Abräumarbeiten betreffen vornehmlich cartesianische, mentalistische, kulturalistische und schließlich normativistische Vorverständnisse des Sozialen, deren Kritik sich auf heterogene, jedoch durchgängig praxisfokussierte Theorietraditionen stützt, die von traditionell marxistischen Positionen und bestimmten Spielarten des Poststrukturalismus über die Existenzialontologie Heideggers bis zur Ethnomethodologie und Teilen der Sprachphilosophie Wittgensteins reichen.[3] Im Fokus der folgenden

1 Schatzki, Theodore R. u. a. (Hg.), The Practice Turn in Contemporary Theory, London 2001, 13.

2 So jedenfalls die meisten, sich mit dem *turn* identifizierenden Autoren, z. B. Hillebrandt, Frank, Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung, Wiesbaden 2014; Nicolini, Davide, Practice Theory, Work, and Organization. An Introduction, Oxford 2012; Reckwitz, Andreas, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003), 4, 282-301; Rouse, Joseph, Practice Theory, in: Turner, Stephen T./Risjord, Mark W. (Hg.), Handbook of the Philosophy of Science. Vol. 15: Philosophy of Anthropology and Sociology, Dordrecht 2007, 630-681; Schatzki, Theodore R., Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the social, Cambridge 1996; ders., The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change, University Park (Pa.) 2002; Schatzki, Theodore R. u. a. (Hg.), Practice Turn; Stern, David G., The Practical Turn, in: Turner, Stephen P./Roth, Paul A. (Hg.), The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences, Malden (Ma.) 2003, 185-206; Schmidt, Robert, Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Frankfurt a. M. 2012.

3 Zum ambivalenten Verhältnis von Praxistheorie und Pragmatismus siehe z. B. Bogusz, Tanja, Erfahrung, Praxis, Erkenntnis. Wissenssoziologische Anschlüsse zwischen Pragmatismus und Praxistheorie – ein Essay, in: Sociologia Internationalis 47 (2009), 197-228, Dietz, Hella u. a. (Hg.), Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz, Frankfurt a. M. 2017, und Volbers, Jörg, Theorie und Praxis im Pragmatismus und in der Praxistheorie, in: Alkemeyer, Thomas u. a. (Hg.), Praxis denken. Konzepte und Kritik, Wiesbaden 2015, 193-214.

 | DOI:10.30965/9783657701551_007

Überlegungen steht allerdings nicht die Frage nach der grundsätzlichen Leistungsfähigkeit der Praxistheorie oder deren Verhältnis zu Vorläufern oder Konkurrenten.[4] Weder gilt es, die innerhalb der soziologischen Fachdiskussion geführte Kontroverse über die analytische Überzeugungskraft praxistheoretischer Grundbegriffe zu rekapitulieren, die mit der Reformulierung zentraler handlungs- und sozialtheoretischer Problemstellungen geltend gemacht wird, noch soll das zahlreiche empirische Analysen inspirierende Potential praxistheoretischer Zugriffe pauschal bestritten oder einer Prüfung unterzogen werden. Weitaus kleinformatiger wäre im Kontext des diesen Band bestimmenden Erkenntnisinteresses die Forderung des *practice turn* nach der Dekomposition von Zuständen, Konstellationen und Konfigurationen in ein praktisches Prozessgeschehen aufzugreifen.[5] Zahlreiche Studien sind ihr unter Bezug auf soziologisch und kulturwissenschaftlich prominente Gegenstände (›doing science‹, ›doing gender‹ etc.) engagiert nachgekommen, kaum Beachtung gefunden haben indessen diejenigen Praktiken, die bei der Einlösung des Anspruchs auf Explikation des Sinns von Texten vollzogen werden. Könnte, so wäre also zu fragen, die Praxis der Auslegung von Texten im Sinne des *practice turn* als ein ›doing hermeneutics‹ befriedigend rekonstruiert werden, und wenn ja, kann die Leistungsfähigkeit der Praxistheorie auch hinsichtlich der Erschließung der Praktiken der Interpretation ihr Innovationspotential ausspielen, um damit der »Sinnhuberei traditioneller Hermeneutik«[6] neue Einsichten abzugewinnen?

Vor diesem Hintergrund verfolgt der Aufsatz zwei Anliegen, nämlich zum einen die Skizzierung eines kommunikationstheoretischen Zugangs zur praxeologischen Hermeneutik und zum anderen eine gewisse Skepsis

---

4 Siehe dazu etwa Alkemeyer, Thomas u. a. (Hg.), Praxis denken. Konzepte und Kritik, Wiesbaden 2015; Bongaerts, Gregor, Soziale Praxis und Verhalten – Überlegungen zum Practice Turn in Social Theory, in: Zeitschrift für Soziologie 36 (2007), 4, 246-260; Schulz-Schaeffer, Ingo, Praxis, handlungstheoretisch betrachtet, in: Zeitschrift für Soziologie 4 (2010), 319-336.

5 Die Distanz zu gesellschaftstheoretischen Fragen gründet im Verdacht einer Unvermeidbarkeit makrosoziologischer Determinismen, die mit Bourdieus Hinweis gerechtfertigt wird, die Logik der Praxis entziehe sich einer Formulierung in der Sprache der Praxis der Logik (Bourdieu, Pierre, Le sens pratique, Paris 1980). Dem als mangelhaft diagnostizierten Auflösungsvermögen und den Verdinglichungstendenzen des gesellschaftstheoretischen Vokabulars soll bekanntlich durch die empirisch gesättigte Beschreibung kontextualisierter »accomplishments« begegnet werden (Garfinkel, Harold, Studies in Ethnomethodology, Englewood Cliffs N.J. 1967), ähnlich Schatzkis Begründung einer »flat ontology«. Vgl. Schatzki, Theodore R., A New Societist Social Ontology, in: Philosophy of the Social Sciences 33(2) 2003, 174-202, ders., Practice Theory as Flat Ontology, in: Weenink, Don u. a. (Hg.), Practice Theory and Research. Exploring the Dynamics of Social life, London 2016, 28-42.

6 Bohrer, Karl Heinz, Selbstdenker und Systemdenker. Über agonales Denken, Frankfurt a. M. 2011.

hinsichtlich einer zu großen Erwartung an das eine solche Hermeneutik betreffende Auflösungsvermögen der sog. ›Praxistheorie‹. Der damit verbundene Verdacht, daß ein ›doing interpretation‹ als eine methodisch und begrifflich kontrollierte Auslegung in einer praxistheoretischen Perspektive unterbestimmt bleiben muß, hat – so die Grundrichtung meiner Überlegungen – mit einigen grundsätzlichen Schwierigkeiten dieses Ansatzes zu tun, sich neben der von ihm fokussierten Praxis auf deren Gegenbegriff einzulassen.

Ich möchte das Argument im Folgenden in drei Schritten entwickeln, indem ich zunächst Heideggers Konzeption der hermeneutischen Situation rekapituliere, die zwar Teile des *practice turn* inspiriert, ihn dabei allerdings nur oberflächlich und einseitig erreicht hat. Mit den anschließenden Bemerkungen zum Sprachverständnis der Praxistheorie und den damit einhergehenden kommunikationstheoretischen Konsequenzen wird einsichtig, inwiefern die Praxistheorie das Verhältnis der durch ein implizites Wissen gestützten Praktiken zu ihren Vergegenständlichungen in Form ihrer Explikation nur unzureichend begriffen hat und welche hermeneutische Relevanz diesem Befund zukommt. Vor diesem Hintergrund sollte abschließend deutlich werden, mit welchen Chancen und Risiken die Konzeption einer praxistheoretisch inspirierten Hermeneutik rechnen kann.

II.

Wenngleich Heidegger mit der im folgenden zitierten Passage aus *Sein und Zeit* weniger eine praxistheoretische Analyse wissenschaftlicher Arbeit als vielmehr die Skizzierung eines existenzialontologischen Wissenschaftsbegriffs im Sinn hatte, treffen seine Ausführungen doch recht genau, was mittlerweile von zahlreichen diesbezüglichen *studies* als deren zentrales Erkenntnisinteresse artikuliert wird:

> Und wie der Praxis ihre spezifische Sicht (›Theorie‹) eignet, so ist die theoretische Forschung nicht ohne ihre eigene Praxis. Die Ablesung der Maßzahlen als Resultat eines Experiments bedarf oft eines verwickelten ›technischen‹ Aufbaus der Versuchsanordnung. Das Beobachten im Mikroskop ist angewiesen auf die Herstellung von ›Präparaten‹. Die archäologische Ausgrabung, die der Interpretation des ›Fundes‹ vorausgeht, erheischt die gröbsten Hantierungen. Aber auch die ›abstrakteste‹ Ausarbeitung von Problemen und Fixierung des Gewonnenen hantiert zum Beispiel mit Schreibzeug. So ›uninteressant‹ und ›selbstverständlich‹ solche Bestandstücke der wissenschaftlichen Forschung sein mögen, sie sind ontologisch keineswegs gleichgültig. Der ausdrückliche Hinweis darauf, daß wissenschaftliches Verhalten als Weise des In-der-Weltseins nicht nur ›rein geistige Tätigkeit‹ ist, mag sich umständlich und überflüssig

> ausnehmen. Wenn nur nicht an dieser Trivialität deutlich würde, daß es keineswegs am Tag liegt, wo denn nun eigentlich die ontologische Grenze zwischen dem ›theoretischen‹ Verhalten und dem ›atheoretischen‹ verläuft![7]

Mit seiner in *Sein und Zeit* (§§ 31-33) vorgenommenen radikalen Verankerung des hermeneutischen Logos im praktisch-hantierenden, mithin vorprädikativen Umgang hatte Heidegger die Auslegung nicht erst im handlungsentlasteten Diskurs, sondern bereits in diesem Hantieren als einem unmittelbar praktischen Sich-auf-etwas-Verstehens beginnen lassen. Ein solches Verstehen bildet die »Vorstruktur der Auslegung«, die allen »ausdrücklich« werdenden und bis in die begriffliche Reflexion reichenden, mithin explizit artikulierten Deutungen immer schon unterliegt.[8] Die die hermeneutische Situation kennzeichnenden Modifikationen hatte Heidegger bekanntlich mit den Termini »Vorsicht«, »Vorhabe« und »Vorgriff« systematisiert. Die damit behauptete ontologische Fundierungsordnung des Verhältnisses von implizitem Vorverständnis und expliziter Thematisierung hängt nicht zuletzt mit der holistischen Perspektive zusammen, die das praktische Verstehen im Kontext von Bewandtnis*ganzheiten* situiert, die jenen unausgesprochenen und in seiner Totalität unartikulierbaren Hintergrund alltäglicher umsichtiger Auslegung bilden, vor dem die Ereignisse erst ihren spezifischen Sinn erhalten.

Heideggers Analysen machen einsichtig, inwiefern der praktische Umgang ohne ein explizites, propositionales Wissen auskommt. Sie zeigen, daß der Vollzug routinierter Handlungsabläufe einer solchen Unausdrücklichkeit geradezu bedarf, weil sie als Ressource für einen flexiblen und angemessenen Gegenstandsbezug fungiert.[9] Nun würde man aber Heideggers Version einer praxeologischen Hermeneutik gründlich missverstehen, sähe man in ihr die grundsätzliche Abwertung der Theorie, denn der Vorrang der Praxis betrifft zunächst nur die bereits angesprochenen Fundierungsverhältnisse. Ebenso deutlich wird nämlich – und hier zeichnet sich schon die Differenz zum

---

7 Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen [16]1986, 358. Ein solches Verständnis des Erkenntnisprozesses setzt sich damit von einem logischen Wissenschaftsbegriff, den primär die epistemologischen Probleme der Begründung von Wahrheitsansprüchen interessieren, deutlich ab.

8 Heidegger, Sein und Zeit, 150ff.

9 Ludwig Wittgenstein analysiert dieses Problem bekanntlich unter Bezug auf die Befolgung einer Regel, mit dem Hinweis auf deren kontextspezifische Anwendung durch Verfügung über implizite Kriterien der Angemessenheit dieser Applikation (vgl. Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984, 202ff.). Siehe dazu auch Kripke, Saul, Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition, Boston, MA 1982 und Taylor, Charles, »To follow a rule ...«, in: ders. (Hg.), Philosophical Arguments, Cambridge, MA 1993, 165-180.

durchaus heideggeraffinen *practice turn* ab[10] –, daß und wie dem praktischen Verstehen die Ausdrücklichkeit bzw. die explizite Artikulation und schließlich der Übergang in begriffliche Modi der Bezugnahme durch die Bearbeitung auftretender Störungen in Gestalt von »Auffälligkeit«, »Aufdringlichkeit« und »Aufsässigkeit« erwächst. Am anderen Ende des praktischen Verstehens liegt dessen ›Vergleichgültigung‹ gegenüber dem pragmatisch vorrangigen Zeugzusammenhang. In dieser Indifferenz deutet sich bereits das Andere der Praxis an. Im Gegensatz nämlich zu einem »umsichtigen Entdecken« im alltäglichen Hantieren mit Zuhandenem handelt es sich beim objektivierenden wissenschaftlichen Entwurf um das, was Heidegger »reines Entdecken« nennt. In einem solchen Modus werden die Bezugsgegenstände von den sie kontextualisierenden Bewandtnisganzheiten entbunden und als nur Vorhandenes artikuliert und durch eine angemessene Begrifflichkeit *thematisiert*.[11] Dies allein konstituiert jedoch noch kein wissenschaftliches Handeln, denn um sich in einen Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion zu verwandeln, muß Zuhandenes seinen Zeugcharakter nicht verlieren. Nicht das Absehen von seinem Werkzeugcharakter ist Merkmal des theoretischen Entdeckens, sondern die Vergleichgültigung seines ›Platzes‹ durch die ›Entschränkung‹ der dort bestehenden Bezüge, allein diese konstituieren den wissenschaftlichen Gegenstandsbezug. Heideggers Rekonstruktion der Genese theoretischen Entdeckens aus einem praktischen umsichtigen Besorgen belässt es also nicht bei dem Verweis auf die fundamentale Dimension der Praktiken, sondern verdeutlicht die Grundstruktur des Übergangs vom Modus der durch implizites Wissen gestützten Praktiken zu expliziten Aussagen über die Gegenstände, dem nicht nur ein Wechsel der Form des Wissens, sondern auch der Geltungsansprüche (praktische Gewissheit vs. diskursive Geltung) korrespondiert. Dies gilt es, für den weiteren Gang der Argumentation in Erinnerung zu halten.

10 Zur Rekonstruktion der existenzialhermeneutischen Hintergründe des praxistheoretischen Diskurses siehe Koppetsch, Cornelia, Heidegger und die Theorie der Praxis. in: Weiß, Johannes (Hg.), Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft, Konstanz 2001, 345-370, und Loenhoff, Jens, Doing ›Dasein‹. Zur Heidegger-Rezeption des practice turn, in: Praxistheorien in der Diskussion. Kontroversen, Kontraste und Konturen, Zeitschrift für Theoretische Soziologie, Sonderband Nr. 5 (2022). Zu Heideggers Verständnis impliziten Wissens: Loenhoff, Jens, Zur Reichweite von Heideggers Verständnis impliziten Wissens, in: ders. (Hg.), Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven, Weilerswist 2012, 49-66.

11 Heidegger, Sein und Zeit, 363.

III.

Vergegenwärtigt man sich, dass der sog. *practice turn* in nicht geringem Maße durch die die spezifische Praxis naturwissenschaftlicher Forschung fokussierenden *Science and Technology Studies* motiviert wurde, muss eine nicht unwesentliche Differenz auffallen. Letztere waren nämlich in der günstigen Situation, Praktiken als handfeste und extern gut beobachtbare Vollzüge in Laboren, an Apparaten und in Experimenten identifizieren zu können, deren implizite Normativität, Materialität und Situationsgebundenheit sich eindrucksvoll haben aufzeigen lassen.[12] Wollte man in Analogie zu diesem Zugriff spezifisch hermeneutische Praktiken identifizieren, müsste man zunächst alltägliche Verrichtungen zum Ausgangspunkt der Analyse machen, etwa am Schreibtisch Platz nehmen, ein Buch aufschlagen, Bleistift oder Brille zur Hand nehmen, die Leselampe justieren, den Computer einschalten, Textstellen markieren und in eine Datei übertragen etc. Man darf bezweifeln, ob man allein auf diesem Wege der Frage, worauf sich eine praxistheoretische Hermeneutik zu beziehen habe, sehr viel näher kommt oder sie gar erschöpfend beantwortet. Ebenso problematisch wäre es, eine durch den *practice turn* inspirierte Hermeneutik darauf zu verpflichten, Texte nur als Dokumente einer vorgängigen (körperlich-materialen) Praxis zu behandeln oder den Zugang zu solchen Dokumenten als eine solchen Praxis zu begreifen. Dies wäre nicht nur trivial, in beiden Fällen gäbe es auch keine Bezugnahme auf das Sinnuniversum des Textes, seine welterschließende Dimension und seine Qualität als Kommunikationsofferte. Wenn die Analyse nicht ausschließen soll, dass solche hermeneutischen Praktiken kommunikative und linguistische Kompetenzen in Gestalt eines pragmatisch wirksamen Sprach- und Kontextualisierungswissens voraussetzen, wären wir bei den im Titel angekündigten Nachfragen hinsichtlich einer kommunikationstheoretischen Lesart eines ›doing interpretation‹ einschließlich der Vermutung, dass deren praxistheoretische Deutung gewisse Leerstellen hinterlässt, die auch damit zusammenhängen, dass der *practice turn* trotz der Bezüge zu sprachphilosophisch prominenten Autoren wie Wittgenstein, Austin oder Derrida zu Sprache und Schrift ein ambivalentes und uneinheitliches Verhältnis unterhält. Einerseits erledigt man das Thema mit dem Hinweis, im »nexus of doings and sayings«[13] seien sprachliche und nichtsprachliche Vollzüge immer schon verschränkt, andererseits erspart man sich mit der weitherzigen

---

12 Rouse, Joseph, Social Practices and Normativity, in: Philosophy of the Social Sciences 37 (2007), 46-56.

13 Schatzki, Social Practices, 89.

Zusammenfassung heterogener und letztendlich auch in ihrem Sprachverständnis nicht ohne weiteres kompatibler Ansätze eine grundlegende Reflexion des Mediums der Sprache. Manche Positionen innerhalb des *practice turn* bringen sich in Opposition zum *linguistic turn*, andere wiederum kennen die Sprache nur als reine Performanz, nämlich als situiertes Sprechen.[14] Die sprachtheoretischen Positionen spannen sich gewissermaßen auf zwischen einer Kritik an einer Überschätzung des Diskursiven, die Praktiken nur als »sayings« konzeptualisieren (z. B. Lyotard), und der Einebnung des Sprechens und Schreibens als einer Praxis unter zahlreichen anderen Praktiken, der vornehmlich die Funktion zufällt, mit ihrem Vollzug soziale Kontexte zu erzeugen und zu initialisieren und durch die Verfügbarmachung geteilter Vokabulare die Identifizierbarkeit und Kohärenz der jeweiligen Bündel von Praktiken zu sichern.[15] Hier treffen sich praxistheoretische Motive wiederum mit einer pragmatistischen Kritik an der Verabsolutierung des *linguistic turn* und einem stillschweigenden Idealismus der Allgegenwart der Sprache, die auf das Problem des Kurzschlusses von menschlicher Erfahrung mit Sprache und Text sowie Verstehen mit Interpretation abheben.[16] Fundamental für die Sprachzeichen und ihren Kombinationsreichtum ist aber der Umstand, dass sie nicht nur als performativer ›Akt‹, sondern – um es mit den Termini der Sprachtheorie Bühlers zu formulieren[17] – auch als »Gebilde« bzw. als Vergegenständlichung und Objektivation von Sinn realisiert werden, deren Verwirklichung je unterschiedlichen Regeln und internen Logiken gehorcht. Zwar ist einem (im Übrigen nicht erst durch die Praxistheorien artikulierten) Insistieren auf dem logischen und genetischen Vorrang der indexikalischen und subpropositionalen Sinnkonstitution vor den expliziten bzw. lexikalisch fixierten Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke uneingeschränkt zuzustimmen. Denn es ist das im kommunikativen Umgang erworbene praktische Sprachwissen, dem wir die Fähigkeit verdanken, Äußerungen in pragmatisch relevante Sinnhorizonte einzubetten und uns im jeweiligen Netzwerk von Bedeutungen zu bewegen. Das von einigen Überlegungen zur Praxeologie der Literaturwissenschaft angesprochene Repertoire an hermeneutischen Praktiken in Gestalt

14 Man denke hier auch an die in jüngster Zeit vorgebrachte Kritik an der Einseitigkeit bestimmter Spielarten des *linguistic turn* in Gestalt anderer, sich selbst als ebenbürtige *turns* aufwertender Bewegungen (*spatial turn*, *body turn*, *material turn*, *emotional turn*), denen sich der *practice turn* verbunden weiß.

15 Schatzki, The Site of the Social, 72. Salopp formuliert es Schatzki so (ebd., 76): »Uttering words is as much a doing as is squatting on one's heels.«

16 Zum Beispiel Shusterman, Richard, Beneath Interpretation. Against Hermeneutic Holism, in: The Monist 73 (1990), 2, 181-204.

17 Bühler, Karl, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache, Jena 1934.

»handwerklicher Wissensformen«, »intuitiver Selbstverständlichkeiten« im Umgang mit Texten und Themen oder »Routinen des (Nicht)Für-Relevant-Haltens«[18] entspräche durchaus einem solchen Kontextualisierungswissen als Vermögen, dem Gesagten konventionelle Hintergründe der Interpretation zuzuordnen. Spätestens aber wenn man im Kontext des hermeneutischen Diskurses Geltungsansprüche erheben und verteidigen will, treten die in präreflexiver Vertrautheit verankerten praktischen Gewissheiten zu den im Raum der Gründe explizit artikulierten Regeln, Grundätzen und methodischen Verfahrensvorschriften in ein Spannungsverhältnis.[19]

IV.

Kommen wir daher noch einmal auf Heideggers Hinweise zu den Übergängen und Transformationsmodi zwischen implizitem und explizitem Wissen zurück. Die starke Fokussierung des *pratice turn* auf die Routinen des Handelns lässt nämlich weitgehend im Unklaren, wie sich die Transformation des Sich-auf-etwas-Verstehens über das Ausdrücklich-werden der Auslegung in die thematische Aussage als etwas, das in seinen Verwendungen nicht restfrei aufgeht, vollzieht. Mit anderen Worten: Es gibt nicht nur aktuell situierte bzw. okkasionelle Bedeutungen, sondern auch Explikationen bzw. Rekodierungen solcher Gebrauchsbedeutungen, die auf dem Wege der Explikation gerade eine Distanzierung vom Hier-und-Jetzt erfordern, indem sie die pragmatischen Relevanzen vergleichgültigen und durch Prozeduren der Entindexikalisierung nach nichtlokalen, situationstranszendenten Bedeutungen suchen. Aus diesem Grunde lassen sich auch alle echten Symbole, einerlei ob sprachlich oder nichtsprachlich, als Vergegenständlichungen vorgängiger semiotischer Praktiken begreifen. Wenn z. B. zur Praxis des Wanderns die Orientierung an einem Wegweiser (oder einer vergleichbaren Markierung) gehört, dann setzt eine solche Orientierung nicht nur voraus, dass der Wanderer über die praktische Fähigkeit bzw. das implizite Wissen der Interpretation des Wegweisers verfügt, indem er vor dem Hintergrund seiner kommunikativen Sozialisation in den Umgang mit menschlichen Zeigegesten der Form und Position des Wegweisers die gesuchte Richtung abliest. Ohne die im Wegweiser realisierte Vergegenständlichung der Sinnstruktur des Zeigens

18 Martus, Steffen/Spoerhase, Carlos, Praxeologie der Literaturwissenschaft, in: Geschichte der Germanistik 35/36 (2009), 89-96, 95.

19 Gegenüber einem entfesselten Kontextualismus wäre deshalb darauf zu bestehen, dass es ohne objektivierte Gegenstände keine gemeinsame Bezugnahme geben kann.

jedoch, die von vormaligen, situierten und durch individuelle Motive veranlassten Vollzügen abstrahiert und allein den Sinn des Zeigens objektiviert und auf diese Weise verfügbar macht, könnte es keine Praxis der Orientierung an einem solchen Wegweiser geben.[20] Diese dekontextualisierende Funktion der Vergegenständlichung und der Verfügbarmachung von Sinngehalten für weiteres Handeln eignet allen Darstellungsmitteln, die sie von Anzeichen und leiblichen Ausdrucksbewegungen im Hier und Jetzt deutlich unterscheidet.[21] Besonders leistungsfähig ist in dieser Hinsicht die Sprache. Liest oder hört man den Satz: ›Er heißt Otto‹, oder: ›Da ist sie ja‹, kann man tatsächlich ohne Kenntnis oder Teilnahme an der Situation kaum ermessen, was gemeint ist (ist ›er‹ ein Hund oder der Patenonkel, ist ›sie‹ eine Person oder die gerade noch im Küchenschrank gesuchte Terrine). Was aber die Sprache dank ihrer Eigenschaft leistet, indexikalische Vollzüge vergegenständlichen zu können, also nicht nur ›Akt‹, sondern immer auch ›Gebilde‹ zu sein, ist das elementare Verständnis des Satzes, auch dann, wenn ich den Kontext seiner Verwendung nicht oder noch nicht kenne.[22]

Genau diese Leistung lässt sich praxistheoretisch nicht fassen, weil die Übergänge der habituellen Gleichsinnigkeit von Sinnorientierungen zu generalisierbaren Explikationen, die selbst keine durch implizites Wissen gestützten Praktiken mehr sind, sondern eine andere Form des Wissen angenommen haben, vollkommen im Dunkeln bleiben. Die hermeneutische Relevanz dieses Sachverhaltes dürfte sofort einleuchten, denn es ist gerade die Annahme dieser kontexttranszendenten Bedeutungsdimension, die uns überhaupt den Einstieg in die Auslegung eines Textes, eines Bildes oder einer Partitur ermöglicht, die primäre Anhaltspunkte liefert und die schließlich auch

20 Dieses Beispiel ließe sich ebenso gut am Umgang mit einer Landkarte durchdeklinieren. Ryle nutzt dies u. a., um die Funktion von Abstraktionen zu verdeutlichen, vgl. Ryle, Gilbert, Abstractions, in: Dialogue 1 (1962), 1, 5-16. Zur Funktion von Vergegenständlichungen siehe auch Loenhoff, Jens, Objectification and Verbalization. Social Constructivism and the Problem of Language, in: Pfadenhauer, Michaela/Knoblauch, Helmut (Hg.), Social Constructivism as Paradigm. The Legacy of The Social Construction of Reality, London 2018, Kap. 6.

21 Bühler, Sprachtheorie.

22 Der Verweis von Sympathisanten der Praxistheorie auf den in diesem Zusammenhang konzedierten Klärungsbedarf hinsichtlich der spezifischen Beteiligung »solcher (quasi-) materiellen Arrangements« (Schäfer, Hilmar, Praxis als Wiederholung. Das Denken der Iterabilität und seine Konsequenzen für die Methodologie praxeologischer Forschung, in: ders., Hg., Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016, 137-159, 146) an den je unterschiedlichen Praktiken, insbesondere der Funktion dieser Arrangements für die Stabilisierung und die Wiederholung der praktischen Vollzüge, deutet zwar ein entsprechendes Problembewusstsein an, überrascht aber zugleich durch die ihm zugewiesene Marginalität.

die Revision eines Vorverständnisses z. B. dadurch anstößt, dass man erkennt, dass eine bisherige Interpretation nicht genügen kann oder vor neuen und anderen Lesarten keinen Bestand hat. Ebenso partizipiert auch der in der Auslegung des Textes vorgenommene Versuch, *empraktische* oder *synsemantische* Kontexte zu rekonstruieren, an der situationstranszendierenden Leistung der Sprache, die hinsichtlich ihrer Form und ihrer Objektivationsfunktion vom *pratice turn* als das Andere der Praxis dethematisiert wird. Mit der Fixierung auf die Performativität des Handelns wird in paradoxer Weise die revisionäre Kraft gerade des praktischen Scheiterns als einer ordnungsbildenden und die Verbegrifflichung der Praxis ermöglichenden Erfahrung notorisch unterschätzt. Nur deshalb kann Abstraktionen und Theorien überhaupt eine Selektionsfunktion zukommen. Praktisch induzierte Differenzerfahrungen als Anstöße zur reflexiven Explikation stillschweigender Präsuppositionen können nur dann auffallen, wenn es so etwas wie Nicht-Praxis gibt. Wenn dieses Andere auch nur als Praxis begriffen wird, bleibt unklar, auf welche Weise die Thematisierung des pragmatisch wirksamen Hintergrundwissens die Stabilität impliziten Wissens irritieren und dessen Fraglosigkeit in Zweifel ziehen kann.

Begreift man Praktiken als Vollzugsformen und zugleich als situationstranszendente Analyseeinheiten,[23] besteht also erheblicher Klärungsbedarf im Hinblick auf das Verhältnis dieser Praktiken zu den ihren Vollzug strukturierenden transsituativen Ordnungsebenen. Wenn Praktiken nur dann vollzogen werden können, wenn und sofern sie intelligible Praktiken sind und darüber hinaus in hinreichend anschlussfähiger Weise ausgeführt werden,[24] stellt sich einmal mehr die Frage, durch welche Diskursformationen, anonymen Ordnungsformen oder selbstreferenziell-systemischen Selektionsordnungen die Anschlussfähigkeit und die Identität der Sinnstrukturen gesichert wird, die in den Praktiken wiederholt und stabilisiert werden bzw. diese Praktiken mit spezifischen Sinnressourcen versorgen.[25] Deren Gelingen und deren Geltung hängt ja ganz entscheidend davon ab, dass sich die Beteiligten über deren Identität und die Auslegung von Tätigkeiten als zu einer spezifischen Praxis gehörend verständigen können, d. h. einer symbolisch koordinierten Bezugnahme auf etwas *als etwas*. Die Performanz einer Praxis bedarf daher sowohl der relativen Gleichsinnigkeit dieser Auslegung als auch ihrer pragmatischen

---

23 Hirschauer, Verhalten, Handeln, Interagieren, 46.

24 Schäfer, Praxis als Wiederholung, 142.

25 Wenn nämlich die Dekomposition praxistranszendenter Strukturen in performative Vollzüge erst durch die institutionalisierte Generalisierung von Sinn ihre Identität erlangt, bewegt man sich in einem unbefriedigenden Zirkelschluss.

Belastbarkeit im weiteren Verlauf des Handelns. Doch die für alle Praktiken maßgebliche praktische Urteilskraft, die als implizites Wissen die Anwendung einer Regel in Form ihrer kontextualisierten Auslegung ermöglicht, bedarf stets eines (Sinn-)Gehaltes, der ausgelegt wird. Mit anderen Worten: Die Praxis der Auslegung ist an vorgängige Generalisierungen und Abstraktionen gebunden, die in der Situation auf dem Wege einer indexikalisch angemessenen Applikation respezifiziert werden.[26] Der Befund, dass solche Abstraktionen selbst aus praktischen Vollzügen hervorgegangen sind, ändert daran grundsätzlich nichts.[27] Es ist also nicht nur die Relation von Differenz und Wiederholung, sondern jene von Differenzerfahrung und Explikation, der bei der Stabilisierung oder Destabilisierung von Praktiken eine wesentliche Funktion zukommt. Der Zusammengang von indexikalischen Praktiken, der Dekontextualisierung und semantischer Rekodierung ihres Sinngehalts und schließlich ihrer erneuten Situierung bzw. Respezifikation ist deshalb mit dem Verweis auf die ›Zitation‹ früherer Praktiken oder die Beobachtung von Wiederholungen und Verschiebungen kaum angemessen erfasst.[28]

V.

Was bedeutet dies nun abschließend für eine durch den *pratice turn* inspirierte Hermeneutik und ihr Innovationspotenzial? Prüft man den programmatischen Anspruch der unter dem Etikett ›Praxistheorie‹ subsumierten Ansätze, zeigt sich zunächst ein eigentümliches Spannungsverhältnis zwischen interpretativen, kommunikationstheoretischen und andererseits praxeologischen Perspektiven, insofern der mit der Kategorie der ›Praktiken‹ beanspruchte Gegenstandsbezug sich von tradierten Zugängen zur Erschließung von Sinnstrukturen und den damit verbundenen hermeneutischen Vokabularen deutlich abzugrenzen versucht. Die hier ansetzende Frage nach der Möglichkeit einer praxeologischen Hermeneutik betrifft daher im Kern das Problem,

26 Ryle, Abstractions.

27 Die abstrakte Verhaltensnorm muss in Taktgefühl, das kodifizierte Recht in ein angemessenes bzw. ermessensfehlerfreies Urteil und das wissenschaftliche Modell sachadäquat in die Interpretation der Messergebnisse »übersetzt« werden (Renn, Joachim, Übersetzungsverhältnisse – Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie, Weilerswist 2006).

28 Vertreter der Praxistheorie wollen darin den angeblichen Vorteil eines »dünnen« analytischen Vokabulars erkennen, vgl. Schäfer, Hilmar, Praxis als Wiederholung. Das Denken der Iterabilität und seine Konsequenzen für die Methodologie praxeologischer Forschung, in: ders. (Hg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016, 137-159, 142.

mit welchen analytischen Ressourcen der *practice turn* den mit dem hermeneutischen Logos verbundenen Anspruch auf eine angemessene Bewältigung der Komplexität des Explanans überbieten und zu einem neuen und anderen Verständnis interpretativer Praxis vordringen kann oder aber aufgrund spezifischer Vorentscheidungen hinter diesen Anspruch zurückfällt. Ausgangspunkt einer solchen Prüfung wäre auch die für eine praxeologische Hermeneutik nicht unerhebliche Frage, ob diese noch die Genese der Differenz zwischen hermeneutischer Begrifflichkeit und interpretativer Praxis überhaupt sachadäquat rekonstruieren kann.

Im Kontext der Frage nach den Praktiken der Interpretation und den Umrissen einer praxeologischen Hermeneutik macht sich allerdings ein Problem bemerkbar, das mit dem Begriff der Praktiken selbst zusammenhängt. Betont man deren holistischen Grundzug und damit die Differenz zu einzelnen Handlungen, die lediglich als Ausschnitt einer vom Körper getragenen Praxis begriffen werden,[29] gelangt man zu einer anderen Fokussierung der Hermeneutik als bei der Beschreibung des Vollzugscharakters bzw. der performativen Dimension der Auslegung, die stets auch darauf abhebt, daß sich der Gegenstand mit den Praktiken der Bezugnahme verändert. In der ersten Richtung wird die Verschränkung der hermeneutischen Praxis mit anderen diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken sichtbar, seien es Praktiken von Verlagen, Fachgesellschaften, Übersetzern oder der Wissenschaftspolitik und ihren institutionellen Verbündeten, mit denen sie relational verbunden sind und in deren implizitem Verweisungshorizont sie sich vollziehen.[30] In der zweiten Richtung plausibilisiert eine praxistheoretisch inspirierte Fokussierung des hantierenden Umgangs mit Materialien und Gerätschaften, der Bestandteil der Praxis der Auslegung ist, die Kritik an einem intellektualistischen und mentalistischen Selbstmissverständnis der Hermeneutik.[31] Ihre praxeologische Selbstreflexion könnte diesen materialen Umgang als eine normativ verfasste

29 Hirschauer, Stefan, Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie, in: Schäfer, Hilmar (Hg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016, 45-67, 51. Siehe dazu die praxistheoretische Generalthese, »that practices are ontologically more fundamental than actions; the identity (being) of at least most, if not all, actions is tied into practices« (Schatzki, Social Practices, 285).

30 Man darf hier durchaus nachfragen, ob die emphatisch vorgetragene und in der Begründung des Innovationspotenzials der Praxistheorie stets hervorgehobene These der *Relationalität* von Praktiken, die stets nur im Kontext anderer und weiterer Praktiken ihre Identität und Typik erlangen, tatsächlich von irgendeinem sozialtheoretischen Klassiker vollkommen übersehen worden wäre.

31 Diese Position folgt einem (berechtigten) externalistischen Motiv, nämlich der Skepsis gegenüber verengten Konzepten individueller Wissensträgerschaft, die selbstreflexive

Kooperationspraxis in den Blick nehmen, die ebenso wie die damit verbundene mentale Kompetenz nicht ohne normative Erfüllungsbedingungen auskommt, die es wiederum nicht unabhängig von einer gemeinsamen Praxis der Erfüllungskontrolle geben kann.[32] Die Analyse von Praktiken der Interpretation, so man diese denn als eine materiale und inkorporierte Praxis zu begreifen sucht, müsste darüber hinaus die Präzisierung von Konstitutionsverhältnissen zwischen relevanten Handlungen fokussieren, die zusammen die oder eine hermeneutische Praxis *als* eine solche Praxis hervorbringen, und zwar in dem Sinn, dass eine Handlung A (als praktischer Umgang mit einem bestimmten Material) Handlung B (als hermeneutische Praxis) dann konstituiert, wenn man sagen kann, jemand tue B, *indem* er A tue.[33] Hier liegt sicher eine reichhaltige Empirie für eine praxistheoretische Hermeneutik. Beide Dimensionen könnten sich für eine praxistheoretisch inspirierte Hermeneutik als fruchtbar erweisen.

Ohne die Reflexion der genannten Beschränkungen des *practice turn* bliebe die berechtigte Forderung nach Beachtung der materialen und in ihrer Reproduktion kreativen und variantenreichen praktisch-hantierenden Modi hermeneutischer Formen der Bezugnahme auf die der Auslegung würdig erscheinenden Gegenstände ein einseitiger Versuch einer Neuperspektivierung. Die Praxistheorie verfügt weder über ein Konzept der Objektivation bzw. der Vergegenständlichung noch über ein angemessenes Verständnis des Übergangs von routiniert vollzogenen Praktiken und ihrer impliziten Normativität zu deren Dekontextualisierung in Gestalt sprachlicher Artikulation und thematischer Explikation. Damit bleibt der Zusammenhang zwischen der Genese abstrakter und situationstranszendenter Ordnungsformen und der durch ihre Selektivität wiederum gestützten Anschlussfähigkeit der Praktiken innerhalb des *practice turn* opak. Für das Projekt einer praxeologischen Hermeneutik hat dies die folgenden Konsequenzen:

1. Praxeologische Überlegungen entziehen sich (zumindest bislang) weitgehend der Frage nach den Formen und Modalitäten der Transformation praktischer Gewissheiten in explizite Propositionen und – in umgekehrter Richtung – von abstrakten Semantiken und situationstranszendenten Sinnstrukturen zurück in kontextadäquate Respezifikationen. Wie

Subjekte als autonome epistemische Akteure ausweisen, die sich als ›im Besitz‹ eines bzw. ihres Wissens begreifen.

32 Stekeler-Weithofer, Pirmin, Die holistische Verfassung von Praxisformen, in: Baltzer, Ulrich/Schönrich, Gerhard (Hg.), Institutionen und Regelfolgen, Paderborn 2002, 59-80, 73.

33 Schneider, Hans Julius, Konstitutive Regeln und Normativität, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003), 81-97, 88ff.

praktische Kontrasterfahrungen die Differenzierung zwischen Praxis und Theorie stimulieren und wie die vorreflexiven hermeneutischen Gewissheiten zu explizit artikulierten Regeln in ein Spannungsverhältnis geraten können, bleibt unaufgeklärt.

2. Insofern Praktiken stets durch ein geteiltes *tacit knowledge* zusammengehalten werden, weist der *practice turn* dem impliziten Wissen zwar eine zentrale Stellung zu, hat aber letztendlich kein angemessenes und theoretisch durchgearbeitetes Konzept eines solchen impliziten Wissens.[34] Ein solches Konzept ist allerdings nur vor dem Hintergrund der Differenzierung zwischen Kontexten der Praxis und Kontexten der Interpretation als Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Formen des Wissens plausibel, wobei letztere nicht nur durch implizites Wissen, sondern nicht ohne explizites Wissen in Gestalt wissenschaftlicher Diskurse und ihrer theoretischen Aussagen verwirklicht werden können.[35] Die starke Fixierung auf die Performativität des Handelns verkennt daher, dass das zentral gestellte implizite Wissen überhaupt nur dann als implizites Wissen auffallen kann, wenn es Explikationen dieses Wissen gibt (es macht deshalb z. B. auch keinen Sinn, nichtmenschlichen Primaten implizites Wissen zu unterstellen). Implizites und explizites Wissen können stets nur im Tandem auftreten. Logisch betrachtet liegt die Bedingung der Möglichkeit der Praxistheorie ja nicht allein in der positiven Bestimmung von Praktiken, sondern zugleich auch in der Beantwortung der Frage, was *keine* Praxis ist. Praktisches Können gegen explizites Wissen bzw. Praxis gegen Theorie ausspielen zu wollen, scheint mir heute nicht mehr satisfaktionsfähig.
3. Die konstitutive Paradoxie, Praktiken der Interpretation im Bezugsrahmen eines Ansatzes bestimmen zu wollen, der die Differenz zwischen Praxis und Nicht-Praxis einebnet, müsste ernst genommen und produktiv entfaltet werden. Dazu müsste genauer der (durch Heidegger, Dewey

---

34 Dieses kann nur dann präsupponiert werden, wenn es ein explizites, propositionales Wissen gibt, denn erst die Konstrasterfahrung, dass explizites Wissen den angemessenen Vollzug von Praktiken nicht ausreichend zu stützen vermag, gib den Anstoß zur Bildung eines wiederum expliziten Begriffs impliziten Wissens: »Insofern bezeugt die Praxis-Theorie ironischerweise *performativ*, dass die sozialen Formen der Handlungskoordination eben nicht auf den Modus der Praxis, den die Praxistheorie rekonstruiert, beschränkt werden können.« Renn, Joachim, Performative Kultur & multiple Differenzierung. Ein Vorwort, in: ders. (Hg.), Performative Kultur und multiple Differenzierung. Soziologische Übersetzungen I, Bielefeld 2015, 9-50, 35.

35 Renn, Joachim, First- and Second-Order Tacit Knowledge. Sociological Consequences of Consequent Pragmatism, in: Adloff, Frank u. a. (Hg.), Revealing Tacit Knowledge: Embodiment and Explication, Bielefeld 2015, 121-138.

u. a. vorbereiteten) Frage nachgegangen werden, wie die Genese propositionalen hermeneutischen Wissens über die Bedingung der Möglichkeit methodisch kontrollierter Auslegung mit den routinierten und gewohnheitsmäßig vollzogenen Praktiken der Interpretation zusammenhängt. Dazu bildet die Differenzierung in verschiedene *Formen* des Wissens eine gute Ausgangslage, weil sie eine Formulierungsmöglichkeit für die Frage nach dem intrikaten und spannungsreichen Verhältnis der im Hier-und-Jetzt wirksamen praktischen Urteilskraft zur subsumtionslogischen Ableitung aus formalisierten Grundsätzen wissenschaftlich modellierter Rationalität zur Verfügung stellt.

4. Sofern man im ›doing interpretation‹ primär sprachliche und kommunikative Praktiken erkennt, wäre einem solchen ›doing‹ eine Wendung zu geben, die der Doppelstruktur des Symbolischen als Akt und als Gebilde Rechnung trägt. Die methodologische Selbstreflexion der Hermeneutik, die Rekonstruktion ihrer Historizität und die Behauptung oder Negation ihrer Universalität kommt ohne Einsicht in diese Doppelstruktur nicht aus. Die Alternative von textueller oder praxeologischer Negation – also ›Nichts außerhalb des Textes‹ vs. ›Nichts außerhalb von Praktiken‹ (weil auch das Sprechen nichts als Praxis ist) – erweist sich, und das wäre zum Ende festzuhalten, für die Erneuerung der Hermeneutik als einer praxeologisch inspirierten als unzulänglich.

Ethnografisches Interpretieren

Über das doing »interpretation« in der Ethnografie

Christian Meier zu Verl

In den Kultur- und Sozialwissenschaften lassen sich eine Vielzahl an methodologischen Überlegungen über die eigene wissenschaftliche Disziplin finden. Die sich vollziehende wissenschaftliche Praxis wird dabei jedoch systematisch ausgeklammert. Die betreffenden Überlegungen fußen zumeist auf wissenschaftstheoretischen Erwägungen und auf *ex post*-Reflexionen des eigenen Forschungshandelns. Damit wird jedoch die (eigene) methodologische Praxis methodisch zu einer »black box«. *Ex post*-Reflexionen des eigenen Handelns stellen – wie aus der Forschung zu »rekonstruktiven Gattungen« hervorgeht[1] – praktische Verfahren dar, die u. a. jene implizite, präreflexive und körperliche Dimension der Praxis durch eine der Praxis nachfolgende Versprachlichung unsichtbar macht. Eine Erforschung der methodologischen Praxis muss daher mit anderen Mitteln vorangetrieben werden.

Die theoretische Entdeckung und empirische Erforschung der Forschungspraxis in den Kultur- und Sozialwissenschaften – jenseits der Wissenschafts- und Technikforschung der Naturwissenschaften – hat erst in jüngerer Zeit an Relevanz gewonnen.[2] Ein Teil dieser neuen methodologischen Studien macht die kultur- und sozialwissenschaftliche Praxis als ein praktisches Unternehmen begreifbar. Dieses Vorgehen ist insofern eine Wende, als dass

---

* Dieser Aufsatz basiert in Teilen auf meiner Dissertation, die unter dem Titel *Daten-Karrieren und epistemische Materialität. Eine wissenschaftssoziologische Studie zur methodologischen Praxis der Ethnografie* veröffentlicht wurde (Stuttgart 2018). Die hier entfalteten Überlegungen können jedoch ergänzend zur Dissertation gelesen werden, da die mit diesem Aufsatz verfolgte Fragestellung eine andere ist.

1 Vgl. Bergmann, Jörg/Luckmann, Thomas, Reconstructive Genres of Everyday Communication, in: Quasthoff, Uta M. (Hg.), Aspects of Oral Communication, Berlin 1995, 298-304.

2 Vgl. Frietsch, Ute/Rogge, Jörg (Hg.), Über die Praxis des kulturwissenschaftlichen Arbeitens. Ein Handwörterbuch, Bielefeld 2013; Keller, Rainer/Poferl, Angelika (Hg.), Wissenskulturen der Soziologie, Weinheim 2018; Krentel, Friedolin u. a. (Hg.), Library Life: Werkstätten kulturwissenschaftlichen Forschens, Lüneburg 2015; Maynard, Douglas u. a. (Hg.), Standardization and Tacit Knowledge. Interaction and Practice in the Survey Interview, New York 2002; Meier zu Verl, Christian, Daten-Karrieren und epistemische Materialität. Eine wissenschaftssoziologische Studie zur methodologischen Praxis der Ethnografie, Stuttgart 2018; Reichertz, Jo, Gemeinsam interpretieren. Die Gruppeninterpretation als kommunikativer Prozess, Wiesbaden 2013.

 | DOI:10.30965/9783657701551_008

es eine empirisch-reflexive Methodologie ermöglicht, die sowohl wissenschafts*theoretisch*, als auch wissenschafts*empirisch* operiert.[3] Unter wissenschaftsempirisch wird hier eine Anwendung der (qualitativen) Methoden der empirischen Sozialforschung verstanden, die empirisch-reflexiv die methodologische Forschungspraxis der (qualitativen) Methoden der empirischen Sozialforschung selbst erforscht. Methodologischer Diskurs und jene empirisch zu erforschende methodologische Praxis können mit Hilfe des Konzepts »Lebenswelt pair«[4] z. B. aufeinander bezogen werden, so dass die praktischen und impliziten Bezüge zwischen Diskurs und Praxis in der wissenschaftlichen Praxis selbst sichtbar werden.[5]

Für das Survey Interview der empirischen Sozialforschung haben Douglas Maynard und Kollegen in ihrem Sammelband *Standardization and Tacit Knowledge* (2002) empirisch herausgearbeitet, dass die »Objektivität« von Daten und das »standardisierte« Verhalten der Interviewer hochgradig auf lebensweltlichen Fundamenten beruhen.[6] Das wissenschaftliche Survey Interview und die mit ihm verbundene praktische Arbeit ist daher primär – wie jede Wissenschaft – im Alltag verhaftet. Im praktischen Vollzug des Survey Interview werden daher immer auch implizite Praktiken des Alltags genutzt. Ohne diese fundierenden und impliziten Praktiken wäre ein Interview, als Interview zwischen Interviewer und Interviewe, nicht praktisch durchführbar. Diese wissenschaftlich oft unhinterfragten Praktiken werden »seen but unnoticed«[7] vollzogen, sind jedoch unabdingbare Elemente eines gelingenden Vollzugs. »Standardisierung« kann dann bedeuten, dass entweder wissenschaftliche oder alltägliche »Regeln« des Vollzugs von sozialen Interaktionen mit dem Durchführen des Interviews »verletzt« werden. In diesem Sinne kann

---

3 Vgl. Meier zu Verl, Daten-Karrieren und epistemische Materialität; Knoblauch, Hubert, Von der reflexiven Methodologie zur empirischen Wissenschaftstheorie, in: Akremi, Leila u. a. (Hg.), Handbuch Interpretativ forschen, Weinheim 2018, 226-244; Knoblauch, Hubert/ Schnettler, Bernt, Videography. Analysing Video Data as a ›Focused‹ Ethnographic and Hermeneutical Exercise, in: Qualitative Research 12 (2012), 334-356.

4 Garfinkel, Harold, Ethnomethodology's Program. Working out Durkheim's Aphorism, Laham 2002.

5 Das Konzept des »Lebenswelt pair« entwirft soziale Wirklichkeit als ein Wechselspiel zwischen z. B. schriftlicher Anleitung zur Arbeit (erstes Segment des Lebenswelt pair) und jener angeleiteten Arbeit (zweites Segment des Lebenswelt pair), die als eine konkrete Form der Arbeitspraxis die ihr »vorausgehende« schriftliche Anleitung praktisch interpretiert. Eine empirische Untersuchung von »Lebenswelt pairs« interessiert sich daher für Relationen zwischen den beiden Segmenten, die im konkreten Vollzug empirisch sichtbar werden.

6 Maynard, Douglas W./Schaeffer, Nora Cate, Standardization and Its Discontents, in: Maynard, Douglas W.u. a. (Hg.), Standardization and Tacit Knowledge. Interaction and Practice in the Survey Interview, New York 2002, 34.

7 Garfinkel, Harold, Studies in Ethnomethodology, Englewood Cliffs (NJ) 1967.

der Interviewer sich mit seinen Fragen und ggf. mit deren Reformulierung für die eine oder andere »Regelverletzung« entscheiden.[8] Eine wissenschaftsempirische Untersuchung der Durchführungen von Survey Interviews kann somit den Blick auf die praktischen Verfahren des Vollzugs und deren lebensweltlich Fundierung lenken, was mit wissenschaftstheoretischen Überlegungen allein nicht möglich wäre.[9]

Die erste in diesem neuen Forschungsfeld veröffentlichte Monografie *Daten-Karrieren und epistemische Materialität* (2018) verfolgt wie Maynard und Kollegen auch eine empirische Methodologie der Sozialforschung bzw. Ethnografie, die sowohl die methodologische Debatte als auch die methodologische Praxis zusammenführend untersucht. Diese Studie untersucht als »Ethnografie der Ethnografie« Methodologie und methodologische Praxis als *endogene* soziale Phänomene der Ethnografie. Ethnografie ist daher nicht nur *Thema*, sondern auch zugleich *Ressource* der Untersuchung.

Auf den Erkenntnissen dieser »Ethnografie der Ethnografie« aufbauend sollen in diesem Aufsatz entlang einzelner rekonstruierter »Karriereschritte« von den ersten ethnografischen Beobachtungen im Forschungsfeld hin zu den ethnografischen Daten über das Forschungsfeld die praktischen interpretativen Momente, oder auch das »doing ›interpretation‹« ethnografischer Arbeit empirisch offengelegt werden. Dabei wird die (ethnografische) Interpretation als ein »Lebenswelt pair« verstanden, die durch methodologische Überlegungen (praktisch) angeleitet wird. Die (schriftliche) Methodologie der Interpretation bildet ein erstes Segment und die praktisch interpretative Arbeit der ethnografisch beobachteten Ethnograf*innen ein zweites Segment dieses »Lebenswelt pair« der ethnografischen Interpretation. Die Fragen *Wie wird in der Ethnografie praktisch interpretiert?* und *Was macht die empirisch beobachteten Arbeiten zu Arbeiten des (ethnografischen) Interpretierens?* stehen im Mittelpunkt der nachfolgenden methodologischen Überlegungen und empirischen Untersuchungen.

---

8 Vgl. u. a. Lynch, Michael, The Living Text. Written Instructions and Situated Actions in Telephone Surveys, in: Maynard, Douglas W. u. a. (Hg.), Standardization and Tacit Knowledge, 125-150.

9 Vgl. auch Hester, Stephen/Francis, David, Doing Data. The Local Organization of a Sociological Interview, in: British Journal of Sociology 45 (1994), 675-695; Houtkoop-Steenstra, Hanneke, Being friendly in survey interviews, in: Journal of Pragmatics 28 (1997), 591-623; Maynard, Douglas W./Schaeffer, Nora Cate, Keeping the Gate. Declinations of the Request to Participate in a Telephone Survey Interview, in: Sociological Methods & Research 26 (1997), 34-79; Suchman, Lucy/Jordan, Brigitte, Interactional troubles in face-to-face survey interviews, in: Journal of the American Statistical Association 85 (1990), 232-241.

Erstens beginnt dieser Aufsatz damit, einige praxistheoretischen und insb. ethnomethodologischen Überlegungen zur empirischen Erforschung von impliziten körperlichen Praktiken zu diskutieren. Diese Praktiken, die uns in unserer »natürlichen Einstellung«[10] so vertraut erscheinen und sich »seen but unnoticed« vollziehen, bilden das wissenschaftlich zu hinterfragende Fundament einer jeden Sozialität. Harvey Sacks führt hierzu den methodologischen Begriff des »doing« ab Mitte der 1960er Jahre ein.[11] *Zweitens* wird der philosophische und methodologische Diskurs über die Hermeneutik rekapituliert. Damit wird zugleich ein erstes Segment des »Lebenswelt pair« ethnografische Interpretation entworfen. Im Vordergrund stehen jene Überlegungen zur Hermeneutik, deren (reflexive) Aufgabe es ist, das Verstehen besser zu verstehen bzw. (wissenschaftlich) verständlich zu machen. *Drittens* wird die methodologische Praxis des ethnografischen Interpretierens empirisch untersucht, indem ausgewählte Schritte eines ethnografischen Schaffenszyklus rekonstruiert werden. Diese Rekonstruktion geht v. a. den eben formulierten Leitfragen nach, um etwas Neues über den praktischen Vollzug des ethnografischen Interpretierens herauszuarbeiten, das wir bisher nicht in unseren (empirie-freien) methodologischen Überlegungen finden können. In diesem Abschnitt geht es also um das lebensweltliche Fundament der Interpretationsarbeit und um jene spezifischen und praktischen Charakteristika, die aus (ethnografischer) Arbeit (ethnografische) Interpretationsarbeit machen. *Viertens* endet dieser Aufsatz mit einem Fazit, das zusammenfassend das »Lebenswelt pair« ethnografischer Interpretation und v. a. das »doing ›interpretation‹« der Ethnografie ins Zentrum der Betrachtungen rückt.

I. Vorbemerkungen zum »doing«: Praxistheorie und Methodologie

Der Begriff »doing« ist aktuell in vielen sozialwissenschaftlichen Publikationen präsent, so dass bereits in einigen Veröffentlichungen von einem »›doing‹-Ansatz« die Rede ist, der dem *practice turn* zugeordnet wird.[12] Diese Veröffentlichungen berufen sich zumeist auf den Aufsatz *Doing Gender* von Candace

---

10 Schütz, Alfred, On Multiple Realities, in: Philosophy and Phenomenological Research 5 (1945), 533-576.

11 Vgl. Sacks, Harvey, On doing »being ordinary«, in: Atkinson, Maxwell J./Heritage, John (Hg.), Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis. Cambridge 1984b, 413-429; Sacks, Harvey, Lectures 1964-1965, Dordrecht 1989.

12 Vgl. Giebeler, Cornelia, Perspektivenwechsel in der Fallarbeit und Fallanalyse, in: Giebeler, Cornelia u. a. (Hg.), Fallverstehen und Fallstudien: Interdisziplinäre Beiträge zur rekonstruktiven Sozialarbeitsforschung, Opladen 2008, 12; Ziebertz, Hans-Georg u. a.,

West und Don H. Zimmerman.[13] Startpunkt dieser Vorbemerkungen zum »doing« in Praxistheorie und Methodologie ist daher auch hier der genannte Aufsatz.

Zu Beginn kann allgemein festgehalten werden, dass sich keine expliziten methodologischen Erläuterungen zum Begriff des »doing« in *Doing Gender* finden lassen. West und Zimmerman setzen den Begriff zwar zentral, unterlassen es aber, ihn als wissenschaftlich-analytische Kategorie oder auch als Ethnokategorie zu definieren. Das »doing« wird ganz allgemein als eine soziale Aktivität des (expliziten und impliziten) »Machens« entworfen, die die Mitglieder eines Kollektivs durchführen, um im Fall des »doing gender« für sich selbst und andere als »Frau« oder »Mann« erkennbar zu sein.

> We contend that the ›doing‹ of gender is undertaken by women and men whose competence as members of society is hostage to its production. Doing gender involves a complex of socially guided perceptual, interactional, and micropolitical activities that cast particular pursuits as expressions of masculine and feminine ›natures‹.[14]

Weitergehend wird das »doing gender« (und nicht das »doing« allein) in drei »sozial angeleitete Aktivitäten« aufgelöst, die zusammen oder in ihrem Zusammenwirken spezifische Aktivitäten als Ausdrücke für eine männliche oder weibliche »Natur« entwerfen. »Doing gender« wird damit zu einer wissenschaftlichen Kategorie, mit deren Hilfe soziale Geschlechterverhältnisse durch Wissenschaftler*innen analysiert werden können. Dabei sind es immer Individuen, die »gender« in Wechselwirkung mit anderen Individuen »machen«[15] und ihr Wissen über ein »doing gender« z. B. dem populären Zeitschriftendiskurs entnehmen.[16] Mit der Akkumulation von weiteren »doings« überführen West und Zimmerman ihr sozialtheoretisches »doing gender« auf eine gesellschaftstheoretische Ebene, um auch sozialstrukturelle Verhältnisse innerhalb eines Kollektivs klären zu können.[17] Dabei machen sie auf Naturalisierungen von »doings« aufmerksam, deren implizites Herstellen sozialer Differenzen zugleich zu einer »black box« des Kulturellen führt. Hier bleiben die Autor*innen jedoch sozialtheoretisch stehen und öffnen die

---

in: Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studien, Berlin 2010, 91.

13 West, Candace/Zimmerman, Don H., Doing Gender, in: Gender and Society 1 (1987), 125-151.

14 Ebd., 126.

15 Ebd.

16 Vgl. ebd., 135.

17 Vgl. ebd., 146.

von ihnen eingeführte »black box« lediglich halb, da sie die identifizierten Naturalisierungen vorschnell als »powerful reinforcer and legitimator of hierarchical arrangements«[18] politisieren.

Diese genderpolitische Wende ist u. a. möglich, da sich West und Zimmerman nicht auf die drei Jahre zuvor veröffentlichten methodologischen Aufsätze *Notes on Methodology*, *On doing ›being ordinary‹* und *Doing ›understanding‹* von Sacks beziehen.[19] In diesen Aufsätzen entwirft er methodologische Positionen, die für eine sozialtheoretische Bestimmung des Begriffs »doing« relevant sind. Im Folgenden wird die These vertreten, dass eine Debatte über das »doing« seinen Ausgangspunkt noch vor dem Aufsatz *Doing Gender* von West und Zimmerman setzen muss, um die methodologische Tiefe und sozialtheoretische Relevanz des »doing« adäquat zu bestimmen. Die im Folgenden dargelegten Positionen zur wissenschaftlichen Erforschung alltäglicher Praktiken werden dann abschließend in die sozialtheoretischen Begriffe der Ethnomethodologie – aus der sie hervorgehen – »rückübersetzt«. Sacks reformuliert mit dem Begriff des »doing« zentrale praxistheoretische Begriffe wie »ongoing accomplishment«, »reflexivity«, »accountability« etc. von Harold Garfinkel für eine Methodologie der ethnomethodologischen Konversationsanalyse.

Die Aufsätze von Sacks stammen aus den *postum* veröffentlichten *Lectures* – einer Sammlung von akustisch aufgezeichneten, transkribierten und redigierten Lehrveranstaltungen, die er in den Jahren 1964 bis 1968 u. a. an der University of California in Los Angeles und Irvine gehalten hatte. In diesen *Lectures* lehrt Sacks seinen Student*innen ein praxistheoretisches Programm, das Vergesellschaftung als soziales Phänomenen alltäglicher, aber auch institutioneller Gespräche entwirft. Grundlegend für dieses Programm einer »Soziologie des Alltags« ist, dass Akteure mit dem praktischen Durchführen ihrer Aktivitäten (auch) soziale Ordnung herstellen. Sacks betont diesen Punkt, indem er ihn mit »order at all points«[20] als ein methodologisches Prinzip reformuliert. Nicht die Sozialwissenschaftler*in bringt Ordnung in die von ihr untersuchten sozialen Phänomene, sondern die Phänomene werden selbst durch die (beobachteten) Akteure methodisch hergestellt und können nie ungeordnet in Erscheinung treten. Diese Methodizität des Vollzugs sozialer Aktivitäten führt nach Sacks dazu, dass soziale Ordnung auch durch

18 Ebd.

19 Sacks, Harvey, Notes on methodology, in: Atkinson, Maxwell J./Heritage, John (Hg.), Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis, Cambridge 1984, 21-27; Sacks, Harvey, On doing »being ordinary«, in: Atkinson/Heritage(Hg.), 413-429; Sacks, Harvey, Lectures on Conversation, Oxford 1992.

20 Sacks, Notes on methodology, 22.

die wissenschaftliche Analyse von »kleinen Elementen des Sozialen« wie Gesprächen als durch die Akteure selbst geordnete Sequenz von Sprechakten erforscht werden kann. Soziologisch interessant sind daher nicht nur »große« gesellschaftliche Umbrüche, sondern auch jene Alltäglichkeit des praktischen Vollzugs von Aktivitäten. Die Möglichkeit einer (alltäglichen) Explikation des Vollzugs dieser Aktivitäten ist graduell: Manche Aktivitäten und deren Vollzug können von den Akteuren selbst beschrieben werden, andere bleiben implizit und werden »seen but unnoticed« vollzogen.

Doing ›being ordinary‹ (1984) behandelt die Frage, wie sich Akteure praktisch zu einer »gewöhnlichen Person« machen können: »A core question is, how do people go about doing ›being an ordinary person‹?«[21] Mit dieser Fragestellung klingt Sacks' methodologisches Verständnis über das »doing« bereits an, das er mit nachfolgenden Beschreibungen empirischer Phänomene entfaltet. Er entwirft zunächst ein Kontinuum der Explikationsfähigkeit des »doing« im Alltag. D. h., dass ein »doing ›being ordinary‹« in manchen Kontexten von den Akteuren reflexiv benannt und in diesem Sinne als Ethnokategorie benutzt wird. Mit der Äußerung »›Let's do ›being ordinary‹ tonight.‹«[22] konnten damals Akteure der US-amerikanischen Kultur Freizeitaktivitäten anleiten. Allerdings – und das zeigt Sacks auch – werden nicht alle Aktivitäten eines »doing ›being ordinary‹« durch die Akteure als ein »doing ›being ordinary'« bezeichnet. Am Beispiel eines transkribierten Telefongesprächs über einen Polizeieinsatz können daher implizite Ethnomethoden des »doing ›being ordinary‹« sichtbar gemacht werden, auch wenn das im Gespräch thematisierte Ereignis, nicht alltäglich zu sein scheint.[23] Und wie Sacks feststellt, ist eine (andauernde) reflexive Betrachtung der eigenen Aktivitäten im Alltag normativ auch nicht durchgehend erwünscht. Diese Haltung belegt er empirisch am »doing ›understanding‹«[24]. Im Alltag wird Verstehen oft als ein innerer Vorgang das sinnhaften Nachvollziehens verstanden, der jedoch auch äußerlich – d. h. sozial erkennbar – vollzogen wird. Hier lassen sich Überschneidungen zu Wilhelm Diltheys Reformulierung des naturwissenschaftlichen Reiz-Reaktion-Schemas als Erlebnis, Ausdruck (und Verstehen) finden.[25] Diese »Ethnotheorie der Hermeneutik«, dass Verstehen ein innerlicher Vorgang ist, der sich äußerlich ausdrückt, wird immer dann von den Akteuren selbst herausgefordert, wenn die Vermutung nahe liegt, dass das

21 Sacks, On doing »being ordinary«, 415.
22 Ebd.
23 Ebd., 420ff.
24 Sacks, Lectures on Conversation.
25 Vgl. Dilthey, Wilhelm, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Berlin 1927.

praktisch-reflexive Wissen über den Ausdruck des Verstehens strategisch eingesetzt wird. D. h., der Ausdruck des Verstehens wird in der Interaktion evtl. als ein »doing ›understanding‹« erkennbar und damit bleibt der Status des »doing« sowie das Verstehen zunächst unbestimmt. Ist der sichtbare Ausdruck des Verstehens ein »Hinweis« auf einen inneren Zustandswechsel bzw. ein Verstehen, oder »nur« das praktische Durchführen des Ausdrucks als ein reflexives »doing ›understanding‹«?

Sacks benutzt auch weitere Beschreibungen, um den indexikalen Begriff des »doing« in andere Beschreibungen wie »making a job of«[26] oder »some [...] work involved«[27] zu überführen. Ein »doing« beinhaltet – wie wir sehen konnten – implizite und explizite Arbeit, die die Akteure teilweise selbst thematisieren. Eine Soziologie, die »order at all points« entdeckt, ist dann auch dazu in der Lage, jene implizite, präreflexive Arbeit bzw. das »doing« einer Aktivität wissenschaftlich zu explizieren. Diese Form der Soziologie reflektiert das praktische Fundament unserer Sozialität wissenschaftlich. Methodologisch beginnt diese Reflexion, indem wir die Begriffe der Aktivitäten zunächst einklammern (wie es der Begründer der Phänomenologie Edmund Husserl z. B. auch macht) oder, wie Sacks, in An- und Abführungszeichen setzen und über diese Aktivitäten als »job«, »work« und als »doing« empirisch forschen.

All diese sozialtheoretischen und methodologischen Überlegungen, die Sacks für eine ethnomethodologische Analyse von Gesprächen formuliert, können als Reformulierungen der Ethnomethodologie von Garfinkel verstanden werden.

Erstens kann das »doing« als Reformulierung des Konzepts »ongoing accomplishment«[28] verstanden werden, mit dem Garfinkel auf die fortwährende Verfertigung des Sozialen aufmerksam macht. Das »doing« von Sacks trägt auch jene sich praktisch vollziehende Dimension des Sozialen in sich. »Gewöhnlich-sein«, »Verstehen« etc. sind akteurs-eigene Leistungen, die fortwährend hervorgebracht werden müssen. Daneben gehen auch die Begriffe »indexicality«, »reflexivity« und »accountability« teilweise im Konzept des »doing« auf. Ein »doing ›being ordinary‹« oder »doing ›understandig‹« trägt als soziale Aktivität die Dimensionen der Indexikalität (d. h., jemand kann sein Verstehen im Gespräch praktisch anzeigen und das auf eine den beteiligten Akteuren vertraute Art und Weise), Reflexivität (d. h., die Aktivitäten des »Gewöhnlich-Seins« erzeugen überhaupt erst das »Gewöhnlich-Sein« als

26 Sacks, On doing »being ordinary«, 415.

27 Ebd., 420.

28 Garfinkel, Studies in Ethnomethodology.

soziale Aktivität) und »accountability« (d. h., »Gewöhnlich-Sein«, »Verstehen« wie auch jede andere Aktivität ist als Aktivität für die Mitglieder eines Kollektivs aus ihrem praktischen Vollzug heraus verständlich) in sich.[29] Das »doing« macht daher immer auch auf diese sozialtheoretischen Dimensionen sozialer Aktivitäten aufmerksam, ohne jedoch soziale Phänomene zunächst analytisch differenziert zu beschreiben. Die wissenschaftliche Popularität des Begriffs »doing« liegt sicherlich in seiner »Einfachheit« und begriffliche Nähe zum alltäglichen Begriff des »doing« verborgen. Sacks hat – im Gegensatz zu West und Zimmerman – den Begriff »doing« jedoch ausschließlich als »pedagogical device« für seine Lehre eingesetzt, wie Garfinkel u. a. seine »breaching experiments« und »tutorial problems« einsetzte, um schwerfälligen Student*innen zu helfen, einen ethnomethodologischen Blick einzuüben.

Die nachfolgende ethnomethodologische Untersuchung des »doing ›interpretation‹« oder der ethnografischen Arbeit des Interpretierens ist dem praktischen Fundament der Ethnografie gewidmet. Dabei wird die Ethnografie als ein »Lebenswelt pair« verstanden (s.o.), das aus methodologischen Überlegungen zur Hermeneutik und Ethnografie auf der einen Seite (erstes Segment) und der praktischen (teilweise durch die methodologischen Überlegungen angeleiteten) Arbeit des Interpretierens auf der anderen Seite (zweites Segment) besteht. Im Folgenden wird diesem »Lebenswelt pair« nachgegangen, um die Fragen *Wie wird in der Ethnografie praktisch interpretiert?* und *Was macht die empirisch beobachteten Arbeiten zu Arbeiten des* (*ethnografischen*) *Interpretierens?* zu beantworten. In einem ersten Schritt werden die Philosophie und Methodologie der Hermeneutik in und außerhalb der Ethnografie skizziert und in einem nachfolgenden zweiten Schritt empirisch beobachtet, wie Ethnografinnen beschreiben, analysieren, interpretieren, deuten etc.

II. Zur Methodologie der Interpretation in der Ethnografie[30]

Mit diesem Abschnitt wird das erste Segment des »Lebenswelt pair« ethnografischer Interpretation behandelt. Was finden wir über die wissenschaftliche

---

29 Vgl. Meier zu Verl, Christian/Meyer, Christian, Post-Strukturfunktionalismus. Die praxeologische Kritik der Ethnomethodologie am Strukturfunktionalismus und einige Analogien zu poststrukturalistischen und postmodernen Positionen, in: Zeitschrift für Theoretische Soziologie Sonderheft: Praxistheorien in der Diskussion (i. Dr.), 1-31.

30 Dieser Abschnitt beruht auf Ideen, die aus dem Aufsatz *Hermeneutische Praxis. Eine ethnomethodologische Rekonstruktion sozialwissenschaftlichen Sinnrekonstruierens* (2013) stammen, den ich zusammen mit Christian Meyer verfasst habe. Der Aufsatz beschreibt

Interpretation heraus, wenn wir die philosophische und sozialwissenschaftlich-methodologische Literatur über die Hermeneutik rezipieren? Nicht nur wir rezipieren diese Diskurse zur empirischen Untersuchung der Praxis der Ethnografie, sondern auch die Ethnografinnen, deren praktische Arbeiten des Interpretierens wir untersuchen, rezipieren jene philosophischen und methodologischen Diskurse, um ihre eigene methodologische Praxis anzuleiten, zu reflektieren, erneut zu methodologisieren etc. pp.[31] Die Diskurse über Hermeneutik sind daher *Thema* und *Ressource* einer Untersuchung des ethnografischen Interpretierens.

Der erste Teil dieses Abschnitts konzentriert sich auf die philosophischen Überlegungen zur Hermeneutik (2.1). Die Überlegungen der Philosophen Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer werden im Folgenden dargestellt, weil sie erstens den philosophischen Diskurs über die Hermeneutik maßgeblich geprägt haben, zweitens die methodologischen Überlegungen der Sozialwissenschaften prägten und drittens mit Blick auf die empirische Untersuchung der Praxis philosophische Überlegungen sichtbar werden, die in den sozialwissenschaftlich-methodologischen Lesarten der Hermeneutik nicht oder nur ungenügend berücksichtigt wurden. Der zweite Teil des Abschnitts referiert daher den methodologischen Diskurs über die Hermeneutik in den Sozialwissenschaften bzw. in der Sozialforschung (2.2). Hier sind es v. a. Überlegungen zur »sozialwissenschaftlichen Hermeneutik«[32] und »objektiven Hermeneutik«[33], die bis heute den aktuellen methodologischen Diskurs prägen. Der dritte und letzte Abschnitt verortet hermeneutische Verfahren innerhalb des »Methodenpluralismus« der Ethnografie und geht dabei insb. auf die textuell-semiotische Ethnografie und interpretative Anthropologie von Clifford Geertz ein (2.3).

---

einige hermeneutischen Praktiken, die Ethnograf*innen anwenden, um ihre schriftlichen empirischen Beobachtungen zu interpretieren. Dieser Aufsatz entwirft die Ethnografie jedoch nicht – wie der hier vorliegende – als ein »Lebenswelt pair« und bezieht daher nicht den methodologischen Diskurs und die empirisch beobachtbare methodologische Praxis systematisch aufeinander.

31 Dies gilt zugleich auch für die praktische Arbeit am hier vorliegenden Aufsatz.

32 Soeffner, Hans-Georg, Vorwort, in: ders. (Hg.), Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, Stuttgart 1979, 1-9.

33 Oevermann, Ulrich u. a., Die Methodologie einer »objektiven Hermeneutik« und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutuug in den Sozialwissenschaften, in: Soeffner (Hg.), Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, 353-434.

II.1 *Hermeneutik zwischen Dilthey, Heidegger und Gadamer*

Die philosophische Grundlage des ersten Segments des »Lebenswelt pair«, dem Verstehen des Verstehens, bildet die »(pragmatistische) Hermeneutik« von Wilhelm Dilthey, die »phänomenologische Hermeneutik« von Martin Heidegger und die »universale Hermeneutik« von Hans-Georg Gadamer. Alle drei Entwürfe der Hermeneutik lösen sich ab vom zuvor dominierenden theologischen oder juristischen Verständnis einer Hermeneutik, das Verstehen immer als Textverstehen entwirft. Textverstehen wird in diesen philosophischen Überlegungen als ein Fall, aber nicht mehr als der Präzedenzfall des Verstehens angesehen. Mit Dilthey erhält die Lebenswelt und das lebensweltliche Verstehen Einzug in die Hermeneutik, deren Bedeutung Heidegger im Anschluss an Dilthey weiter ausbaut, indem er Verstehen als eine allgemeine Aktivität der Weltaneignung begreift, bis Gadamer mit der Betonung von Tradition Verstehen zu einem sich vollziehenden Geschehen der Geschichte macht. Dabei erscheint diese Spannung zwischen Verstehen *als Aktivität* oder Verstehen *als Geschehen* für unsere Diskussion der ethnografischen Interpretation interessant. Die Aufgabe der Ethnografie besteht – je nach Definition – in der wissenschaftlichen Beschreibung von Mitgliedern eines Kollektivs und deren Aktivitäten, Praktiken, Handlungen etc., um deren Praxis zu erforschen. Die Ethnografie beschreibt somit die Aneignung der Welt durch bestimmte Mitglieder eines Kollektivs mit Hilfe eines ethnografischen Prozesses des Verstehens. Die Frage, ob dieser ethnografische Prozess selbst eine aktive Aneignung der beobachteten Praxis oder ein passives Geschehen der erfahrenen Geschichte sei, ist eine methodologische Frage, die v. a. empirisch beantwortet werden muss (s. 3. Ethnografische Arbeit als ein doing »interpretation«). Die methodologische Diskussion des Verstehens in der Ethnografie bzw. den qualitativen Methoden empirischer Sozialforschung setzt an diesem Spannungsfeld zwischen Aktivität und Geschehen an, um jene wissenschaftlichen Prozesse aufzuklären und anleiten zu können.

Die der Hermeneutik eigene Struktur, »etwas als etwas«[34] zu verstehen, beschreibt Dilthey mit den Begriffen »Erlebnis, Ausdruck und Verstehen«, die das Verstehen zugleich als Teil des praktischen Lebens entwerfen.[35] Diese grundlegende Überlegung wurde von Dilthey jedoch nicht abschließend behandelt. Er unterscheidet zunächst zwei Ebenen des Verstehens: »die elementaren Formen des Verstehens«[36] und »die höheren Formen des

34 Heidegger, Martin, Hermeneutik der Faktizität, Frankfurt a. M. 1988.
35 Vgl. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 191ff.
36 Ebd., 207.

Verstehens«[37]. Für die Entwicklung der Hermeneutik ist diese Unterscheidung grundlegend, wurden doch »die elementaren Formen des Verstehens« in den Hermeneutiken zuvor nicht berücksichtig. Dabei sind es aus Sicht der Lebensphilosophie eben diese elementaren Formen, die die höheren Formen des Verstehens fundieren. So schreibt Dilthey, dass »[d]as Verstehen [...] zunächst in den Interessen des praktischen Lebens [erwächst]«[38]. Verstehen ist somit relational auf ein Interesse des Lebens bezogen und ein sozialer Akt: »Hier sind die Personen auf den Verkehr miteinander angewiesen. Sie müssen sich gegenseitig verständlich machen. Einer muß wissen, was der andere will.«[39] In diesen Überlegungen deutet sich ein sozialtheoretisches Problem an, und zwar das Problem der Kontingenz.[40] In sozialen Interaktionen bilden Akteure Erwartungen gegenüber anderen Akteuren aus. *Ego* erwartet von *alter* ein bestimmtes Verhalten. Um aber die Erwartungen von *ego* (richtig) zu verstehen, muss *alter* die Äußerungen von *ego* (adäquat) interpretieren. Das dieses Verhältnis von Erwartungen ein reziprokes Verhältnis (»Erwartungserwartungen«) ist, hat Dilthey nicht berücksichtigt. Das elementare Verstehen der Lebensäußerungen von *ego* ist für *alter* möglich, da beide einem Kollektiv, oder »einer Sphäre der Gemeinsamkeit, einem Typus angehörig« sind.[41] Daher muss auch kein explizites Schlussverfahren angewandt werden, um die Lebensäußerungen der Mitmenschen im Alltag zu verstehen, da das »Verhältnis von Ausdruck und Ausgedrücktem«[42] im praktischen Leben eine Einheit bilden. In der Ethnomethodologie findet sich eine ähnliche Überlegung: Die »accountability« von Praktiken und Handlungen führt im unproblematischen Fall dazu, dass die Mitglieder eines bestimmten Kollektivs sich ihre Praktiken und Handlungen nicht gegenseitig erklären müssen, da sie mit ihrem praktischen Vollzug (unmittelbar) verständlich werden.

Die höheren Formen des Verstehens lösen sich für Dilthey graduell von den elementaren Formen ab. Diese Ablösung ist durch eine »innere Distanz zwischen einer gegebenen Lebensäußerung und dem Verstehenden«[43] bestimmt, und je größer diese Distanz wird, desto mehr Unsicherheiten des Verstehens entstehen.

37 Ebd., 210.
38 Ebd., 207.
39 Ebd.
40 Vgl. u. a. Parsons, Talcott u. a., Toward a general theory of action, Cambridge (Mass.) 1951.
41 Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 209.
42 Ebd.
43 Ebd., 210.

> Ein erster Übergang zu höheren Formen des Verstehens entsteht daraus, daß das Verstehen von dem normalen Zusammenhang der Lebensäußerung und dem sich in ihr ausdrückenden Geistigen ausgeht. Wenn im Ergebnis des Verstehens eine innere Schwierigkeit oder ein Widerspruch mit sonst Bekanntem auftritt, wird der Verstehende zur Prüfung geführt.[44]

Damit fundiert Dilthey auch die höheren Formen des Verstehens im praktischen Leben, mit denen das einer konkreten Lebensäußerung zugrundeliegende Verhältnis von Ausdruck und Ausgedrücktem explizit induktiv erschlossen wird. Textverstehen als eine höhere Form des Verstehens ist somit durch eine Distanz zwischen Ausdruck und praktischem Wissen des Interpreten gekennzeichnet, die nach Dilthey durch ein Hineinversetzen, Nachbilden und Nacherleben, zwar nicht überwunden, aber temporär verkleinert werden kann. Die Kunstlehre des Textverstehens besteht nun aus Interpretation und Auslegung. Während die Auslegung als ein Prozess des Verstehens von »dauernd fixierte[n] Lebensäußerungen«[45] begriffen wird, findet dieser Prozess seinen Abschluss mit »der Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins«[46]. Damit bleibt auch die geisteswissenschaftliche Interpretation auf das praktische Leben bzw. allgemeiner auf das menschliche Dasein (inhaltlich) bezogen, selbst wenn sie als höhere Form des Verstehens mit wissenschaftlichen Mitteln erreicht wird.

An Diltheys Lebensphilosophie und seinem Entwurf einer »(pragmatischen) Hermeneutik« schließt u. a. Heidegger an, indem er die Struktur »etwas als etwas« zu verstehen als Vor-struktur des faktischen Lebens begreift und damit die Hermeneutik phänomenologisch radikalisiert. Alles Faktische, alles was uns Gegeben oder Zuhanden erscheint, hat seinen Ursprung in einem impliziten und unhintergehbaren hermeneutischen Weltzugang. Unsere Welt und unser Sein ist Ausdruck eines praktischen Verstehens und daher immer schon sinnhaft. Das Sein kann nach Heidegger nicht (neutral) durch einen Ausdruck repräsentiert werden – wie es noch in Diltheys Überlegungen als prinzipiell möglich erscheint –, sondern jeder Ausdruck, alles Zuhandene ist ein durch die menschliche Lebenspraxis verstehend gestaltetes Da-sein. Die Lebenspraxis ist für Heidegger präreflexiv hermeneutisch und Vor-struktur, und nicht erst ihre (retrospektive) begriffliche Reflektion ist hermeneutisch. Damit wird Verstehen zuallererst ein praktisch implizites Verstehen, das unmittelbar mit der menschlichen Existenz verknüpft ist. Verstehen ist mit dem faktischen Leben untrennbar verschmolzen, während die Auslegung als das

44 Ebd.
45 Ebd., 217.
46 Ebd.

Verstehen des Verstehens die mit dem Verstehen verwirklichten Möglichkeiten vor dem Horizont mannigfaltiger Möglichkeiten aufdeckt. »Jedes Auslegen ist ein Auslegen auf etwas hin.«[47] Und »[d]ie Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten«[48]. Für Heidegger ist sowohl Verstehen als auch Auslegen im faktischen Leben verortet, auf deren Grundlage Wissenschaft betrieben werden kann. In diesem Sinne ist die (wissenschaftliche) Hermeneutik, die Theolog*innen, Jurist*innen, Philosoph*innen, Soziolog*innen etc. betreiben, das »äußere Ende« einer »hermeneutischen Spirale«, deren Anfang oder praktisches Fundament selbst nicht ausgelegt werden kann und daher immer implizit bleibt.

> Hermeneutik ist nicht eine künstlich ausgeheckte und dem Dasein aufgedrungene Weise neugierigen Zerlegens. […] Die Beziehung zwischen Hermeneutik und Faktizität ist dabei nicht die von Gegenstandserfassung und erfaßtem Gegenstand, dem jene sich lediglich anzumessen hätte, sondern das Auslegen selbst ist ein mögliches ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters der Faktizität. Die Auslegung ist Seiendes vom Sein des faktischen Lebens selbst.[49]

Wir handeln immer schon in einer vor-interpretierten Welt, oder anders formuliert: Das uns Zuhandene ist durch sein Vorhandensein für uns bereits verstanden und wir können das Verstehen auslegen, ohne jedoch »hinter« die Hermeneutik der Faktizität zu blicken. Für Heidegger ist somit das Ziel der Philosophie, die Konstitution des faktischen Lebens zu beschreiben. Im faktischen Leben bleibt die grundlegende Struktur der Hermeneutik, das »etwas als etwas« (oft) implizit. Wir sehen eine Tür, durch die wir gehen oder einen Gruß, den wir erwidern, ohne die konstitutiven Elemente (einzeln) zu betrachten. Aber auch in diesen Fällen liegt ein »etwas als etwas« zugrunde, selbst wenn nur das zweite »etwas« (als Tür oder Gruß) für uns momenthaft sichtbar wird.[50] Für eine phänomenologische Hermeneutik, die die Konstitution der Auslegung erfassen möchte, ist v. a. das »als« als ein »Vermittelndes« relevant.[51]

Gadamers Entwurf einer »universalen Hermeneutik« kritisiert u. a. die fehlende Geschichtlichkeit des Verstehens in Heideggers Überlegungen, die einen Akzent auf das Verstehen als eine Aktivität des Subjekts im Jetzt-hier

---

47 Heidegger, Hermeneutik der Faktizität, 76f.

48 Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Frankfurt a. M. 1977, 148.

49 Heidegger, Hermeneutik der Faktizität, 15.

50 Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 199.

51 Vgl. ebd., 198.

»des geworfen-entwerfenden In-der-Welt-seins«[52] legt und Verstehen somit weniger als ein Geschehen einer Tradition (ohne Subjekte) auslegt. Für diese Kritik setzt Gadamer den Begriff des Horizonts zentral, der für das Verstehen unabdingbar ist, aber dem verstehenden Subjekt nicht (vollumfänglich) zur Verfügung steht. Damit wirkt jener geschichtliche Sinn, auf dessen Hintergrund für Gadamer Verstehen überhaupt erst möglich wird, als ermöglichende und begrenzende Vorstruktur in jeder konkreten Auslegung. Diese Idee entfaltet Gadamer in seinem Buch *Wahrheit und Methode.*[53] Sie übernimmt zwar das Existenziale von Heidegger, gewichtet jedoch die Bedeutung des Vorurteils gegenüber der Bedeutung des Urteils als bedeutungsvoller.

> In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. […] *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*[54]

Vorurteile werden zur Bedingung des Verstehens, in deren Horizont sich unser Verstehen überhaupt nur artikulieren kann, ohne dass uns diese Bedingungen, der Horizont als wirklichkeitsformende Kraft zugänglich wird. »Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.«[55] So bilden sich, gestützt durch Autorität und Tradition, in der Gegenwart Vorurteile aus. Verstehen findet nun vor einem Horizont der Gegenwart in Relation zum historischen Horizont statt, der durch jene Vorurteile mit gebildet und erprobt wird. Dabei ist die Vergangenheit auch stets Teil dieses Bildungsprozesses, der sich durch den Wandel der Zeit vom Horizont der Vergangenheit entfernt. Gadamer spricht daher von »Horizontverschmelzung«, um die Situation des Verstehens als eine besondere hermeneutische Situation zu kennzeichnen, in der situiertes Verstehen nicht ohne eine »Begegnung mit der Überlieferung«[56] und im »Spannungsverhältnis zwischen Text und Gegenwart«[57] stattfindet. Durch den Vollzug des Ver-

52 Ebd., 197.
53 Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990.
54 Ebd., 281.
55 Ebd., 295.
56 Ebd., 311.
57 Ebd.

stehens verschmelzen beide Horizonte, die im Prozess des Verstehens nur momenthaft unterschieden werden können.

II.2 *Hermeneutik in den Sozialwissenschaften*

In den Sozialwissenschaften bilden sich ab Ende der 1970er Jahre unterschiedliche Richtungen der Hermeneutik heraus, die sich als »sozialwissenschaftliche Hermeneutik«[58] , »hermeneutische Wissenssoziologie«[59] oder auch »objektive Hermeneutik«[60] bezeichnen. Diese sozialwissenschaftlichen Varianten der Hermeneutik haben die empirische Erforschung der alltäglichen, vorinterpretierten Welt handelnder Akteure zum Gegenstand. Zwei Aspekte dieser hermeneutischen Bemühungen in den Sozialwissenschaften sind für diesen Aufsatz v. a. relevant: 1. Wie positionieren sich diese Hermeneutiken zum Verhältnis von Text und Sozialität? In den philosophischen Überlegungen von Dilthey und Heidegger wurden bereits einige Abgrenzungen vollzogen, die z. B. Hermeneutik als Fundament des »faktischen Lebens« begreifen oder zwischen »elementaren Formen des Verstehens« und »höheren Formen des Verstehen« unterscheiden. Eine empirische Erforschung des alltäglichen Handelns als alltägliches Verstehen muss sich zu den vor-textlichen Phänomenen des Sozialen positionieren, wenn sie den Anspruch erheben möchte, Sozialität und nicht nur einen Ausschnitt von präkonfiguierten Texten zu erforschen. 2. Wie wird in den methodologischen Schriften versucht, die hermeneutische Praxis anzuleiten? Wenn die Hermeneutik – wie Dilthey sie wissenschaftstheoretisch begründet – das Verfahren der Geisteswissenschaften (heute Kultur- und Sozialwissenschaften) ist, dann müssen sich in den hermeneutischen Schriften der Sozialforschung auch konkrete methodische Anleitungen finden lassen, die »das Verfahren« als »Kunstlehre des Verstehens«[61] für die wissenschaftliche Praxis anleiten.

Die sozialwissenschaftliche Hermeneutik, die Soeffner in seinem Vorwort zum Sammelband *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften* (1979) noch als disparates Sammelbecken für eine Vielzahl von methodologischen und methodischen Entwürfe beschreibt, versucht Ansätze der literaturwissenschaftlichen Hermeneutik mit sozialtheoretischen

---

58 Soeffner, Vorwort.

59 Hitzler, Roland u. a. (Hg.), Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation, Konstanz 1999.

60 Oevermann, u. a., Die Methodologie einer »objektiven Hermeneutik« und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutuug in den Sozialwissenschaften.

61 Schleiermacher, Friedrich, Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, Berlin 1838.

Überlegungen zu einer »Alltagshermeneutik« zu verknüpfen.[62] Sozialtheoretisch entwirft Soeffner – in Abgrenzung zu anderen damaligen »Alltagssoziologien« wie der Ethnomethodologie – v. a. kulturelles Wissen als ein gesellschaftsweit geteiltes Phänomen, das in Form von Konventionen, Regeln, Normen etc. sichtbar wird, und positioniert seine sozialwissenschaftliche Hermeneutik damit zunächst als ein strukturalistisches Unternehmen. Methodologisches Ziel ist es dann, dieses gesellschaftsweit geteilte Wissen empirisch anhand von konkreten Texten kontrolliert zu untersuchen.

> Hermeneutischer Ansatzpunkt der Interpretation ist der Symbolcharakter der Interaktion, ihre Konventionen, Regularitäten und strukturellen Sinnvorgaben, aus denen heraus Hintergrundwissensbestände erwachsen und in Interaktionen, »symbolisch« vermittelten Sinnfiguren erscheinen.[63]

Eine Antwort auf die Frage, wo das Symbolische zu verorten ist, gibt Soeffner jedoch nicht. Der Status von Sozialität und Text bzw. sozialwissenschaftliches Datum diskutiert er an unterschiedlichen Stellen. Für ihn sind die »Sozialwissenschaften […] im Prinzip ›Textwissenschaften‹«[64] und umgekehrt. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass Texte als Daten und Daten als Texte bezeichnet werden. »Sozialwissenschaftliche Daten […] beziehen sich auf zeichenhaft repräsentierte und interpretierbare Handlungen und Handlungselemente.«[65] Und sie repräsentieren als Zeichen, die sich selbst wiederum auf Zeichen beziehen, jene Sozialität an sich, die für Soeffner unhintergehbar zeichenhaft und daher immer schon Text ist. Insofern führt er konsequent Text- und Sozialtheorie zusammen: »Sie [Texte] vermitteln nicht nur interpretierte Realität: sie sind Interaktionselemente, Interpretationsangebote eines Individuums für andere.«[66] Damit ist nicht nur der Spezialfall der schriftlichen Kommunikation textlich, sondern auch jene flüchtigen Elemente einer Face-to-Face Interaktion sind textlich. Sozialität ist textlich und Texte sind Produkte von Sozialität.

Für die Unterscheidung von alltäglicher und wissenschaftlicher Interpretation sind nach Soeffner v. a. strukturelle Bedingung entscheidend. Während die im Alltag handelnden Akteure unter einem pragmatischen Handlungsdruck stehen und ihr Verstehen z. T. auf der Grundlage von »Routinen« abläuft, haben

---

62 Soeffner, Vorwort, 2.

63 Ebd., 7.

64 Soeffner, Hans-Georg, Interaktion und Interpretation. Überlegungen zu Prämissen des Interpretierens in der Sozial- und Literaturwissenschaft, in: ders. (Hg.), Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, 328.

65 Ebd., 329.

66 Ebd., 332.

sich Wissenschaftler*innen mit der »wissenschaftlichen Interpretationssituation« eine (außeralltägliche) Situation geschaffen, die vom Handlungsdruck der (beobachteten) Akteure im Alltag befreit ist.[67] Was Soeffner nicht berücksichtigt, ist der pragmatische Handlungsdruck des wissenschaftlichen Interpretierens selbst, wie man ihn in Datensitzungen vorfindet. Hier zeigen sich auch »Drucksituationen«, da auch Wissenschaftler*innen (interpretative) Entscheidungen treffen und aufgrund der im universitären Betrieb begrenzten Zeit zu einem Ende kommen müssen.[68]

Für die methodologische Praxis des Interpretierens innerhalb der sozialwissenschaftlichen Hermeneutik ist die Sequenzialität des Textes und damit immer auch der Sozialität von grundlegendem Charakter. Der zu interpretierende »Protokolltext stellt eine feststehende, unumkehrbare Sequenz von Aktion und Reaktion dar«[69] und muss analytisch kontrolliert »abgeschritten« werden. Diese Vorstellung einer hermeneutischen Sequenzanalyse besteht aus vier Schritten[70]:

1. Die Bedeutung des »ersten Interakts« muss durch die Interpret*innen extensiv rekonstruiert werden, dabei dürfen sie nicht auf nachfolgende Interakte zugreifen. 2. Die Bedeutungspotentiale des ersten Interakts und deren mögliche Kontexte sollen mit dem faktischen Kontext, soweit dieser bekannt ist, verglichen werden. Wenn der faktische Kontext des Interakts mit einem der rekonstruierten Kontexte übereinstimmt, müssen jene fallspezifischen Ausschlusskriterien überprüft werden. Stimmen rekonstruierte Kontexte und faktischer Kontext nicht überein, ergibt sich eine fallspezifische Abweichung von »alltäglichen« Vorstellungen (der Wissenschaftler*innen). »Die Aufsuche der Gründe für diese Abweichung werden zur Interpretationsaufgabe.«[71] 3. Die interpretativen Ergebnisse des ersten und zweitens Schritts werden für den dritten Schritt zum »inneren« Kontext der Interpretation des nächsten Interakts. Dieser zweite zu interpretierende Interakt wird wie der erste Interakt extensiv nach seinen Bedeutungspotentialen befragt, jedoch immer auf der Grundlage des bisher erarbeiteten inneren Kontextes. »Bisher herausgearbeitete Grundannahmen gelten als Handlungs- und Sinnhorizont des

67 Vgl. auch Schütz, Alfred, Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action, in: Philosophy and Phenomenological Research 14 (1953), 1-38.

68 Vgl. u. a. Bergmann, Jörg, Ethnomethodologie und Konversationsanalyse, Hagen 1988; Garfinkel, Studies in Ethnomethodology; Meyer, Christian/Meier zu Verl, Christian, Hermeneutische Praxis. Eine ethnomethodologische Rekonstruktion sozialwissenschaftlichen Sinnrekonstruierens, in: Sozialer Sinn 14 (2013), 207-234.

69 Soeffner, Hans-Georg, Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung, Frankfurt a. M. 1989, 67.

70 Vgl. ebd., 71ff.

71 Ebd., 71.

Folgeinteraktes so lange weiter, bis sie durch den Text selbst ›expressis verbis‹ aufgehoben oder widerlegt werden.«[72] 4. Die Schritte von eins bis drei werden wiederholt bis die Eigenselektivität des Textes und damit zugleich des sozialen Handelns durch die interpretative Rekonstruktion (intersubjektiv geteilt) für die wissenschaftlichen Interpret*innen hervortritt. Damit wurde »[d]ie Spezifik des Falles«[73], seine »Aufbauprinzipien«[74] und jene »interaktionsstrukturellen und historischen Gründe«[75] der Eigenselektivität rekonstruiert.

Methodologische Konzeption und methodische Herangehensweise der hier dargelegten sozialwissenschaftlichen Hermeneutik ähnelt in vielen Punkten auch der sog. »objektiven Hermeneutik«[76]. Die objektive Hermeneutik setzt auch die Sequenzialität der Sozialität methodologisch zentral und versteht auch »die Welt [sozialtheoretisch] als Text«[77]. Differenzen zwischen den beiden hermeneutischen Verfahren ergeben sich auf anderen, weniger grundlegenden methodologischen Ebenen.

II.3 *Ethnografie und Hermeneutik*[78]

Text und Ethnografie sind methodologisch tief miteinander »verwurzelt«. Etymologisch benennt das aus dem Griechischen stammende Wort »Ethnografie« die schriftliche Beschreibung einer Gruppe oder einer Bevölkerung. Mit Bronislaw Malinowski wird die teilnehmende Beobachtung als die (primäre) Methode der ethnologischen Feldforschung etabliert, mit der sich die Ethnograf*innen zwischen Teilnahme, Beobachtung und Beschreibung bewegen, um – noch zu Malinowskis Zeiten – über Verhaltens- und Situationsbeschreibungen zu einer holistischen und funktionalen Beschreibung der zu erforschenden fremden Kultur zu kommen. Die epistemischen Vorstellungen von Text, Kultur und hermeneutischem Verstehen wurden von Geertz in

72 Ebd., 72.

73 Ebd., 73.

74 Ebd.

75 Ebd.

76 Vgl. u. a. Oevermann, Ulrich, Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis, in: Kraimer, Klaus (Hg.), Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung, Frankfurt a. M. 2000, 58-156; Oevermann, Ulrich u. a., Die Methodologie einer »objektiven Hermeneutik« und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutuug in den Sozialwissenschaften; Reichertz, Jo, Objektive Hermeneutik, in: Flick, Uwe u. a. (Hg.), Handbuch qualitative Sozialforschung.Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen, München 1991, 223-228; Wernet, Andreas, Einführung in die Interpretationstechnik der objektiven Hermeneutik, Wiesbaden 2009.

77 Garz, Detlef/Kraimer, Klaus (Hg.), Die Welt als Text. Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1994.

78 Dieser Abschnitt beruht auf der Darstellung der textuell-semiotischen Ethnografie aus meiner Dissertation *Daten-Karrieren und epistemische Materialität* (83ff.).

seiner textuell-semiotischen Ethnografie am prägnantesten ausgearbeitet. Auch wenn sich dieser Aufsatz auf den Geertz'schen Entwurf der Ethnografie bezieht, finden sich in allen Varianten der Ethnografie epistemische Positionierungen zu den Begriffen Sprache, Text und Verstehen.[79]

Mit seiner textuell-semiotischen Ethnografie hinterfragt Geertz, der sich selbst als meanings-and-symbols ethnographer[80] bezeichnet, das erkenntnistheoretische Verständnis der frühen naturalistischen Ethnografie. Geertz' textuell-semiotischen Ethnografie versucht radikal mit dem Naturalismus früherer Ethnografien zu brechen. Das zuvor postulierte Primat körperlicher Erfahrung wird von ihm durch das Primat »sprachlicher Erfahrung« abgelöst. Diese stellen sich nach Geertz durch das Lesen und Aufschreiben von in fremden Kulturen beredeten flüchtigen und schriftlich fixierten Texten ein.[81] Aus textuell-semiotischen Perspektive sind daher vorsprachliche Momente des Sozialen »bedeutungslos«, wenn sie nicht durch die beobachteten Akteure sprachlich benannt werden (können). Was unter einer textuell-semiotischen Ethnografie zu verstehen ist, erläutert Geertz v. a. in *Thick Description* (1973) und *From the Native's Point of View* (1974).

In diesen Beiträgen entfaltet er ein durch den *linguistic turn* beeinflusstes Verständnis von Ethnografie.[82] Damit tritt die Sprache in den Fokus des erkenntnistheoretischen Interesses. Sprache und v. a. schriftliche Beschreibungen werden nicht mehr als »transparente« Medien gedacht, die einen objektiven Blick auf die soziale Realität ermöglichen. Geertz beschäftigt sich daher mit erkenntnistheoretisch-ethnologischen Fragen der »Übersetzbarkeit« von sprachlich-vermittelten kulturellen Weltsichten.

Ausgangspunkt seiner »interpretativen Anthropologie« sind zu beobachtende symbolische Handlungen. Die Symbolik dieser Handlungen und die »hinter« diesen Handlungen stehenden kulturellen Systeme sollen von textuell-semiotischen Ethnograf*innen interpretativ erschlossen werden. Diesen Prozess beschreibt Geertz in *Thick Description* als ein Lesen in einem (fremden) Manuskript. »Doing ethnography is like trying to read (in the sense of ›construct a reading of‹) a manuscript […].«[83] Geertz bezeichnet die ethnografische Forschung gesellschaftstheoretisch als eine Form des Dialogs zwischen den Kulturen. Ziel der Ethnograf*in ist es daher nicht, innerhalb der Forschung selbst *native* zu werden, oder diese Kulturen zum Zweck

79 Vgl. ebd., 62ff.

80 Geertz, Clifford, Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology, New York 1983, 69.

81 Vgl. Geertz, Clifford, The Interpretation of Cultures, New York 1973, 452.

82 Vgl. ebd., 10.

83 Ebd.

der Forschung »nachzuahmen«.[84] Vielmehr ist es das Ziel interpretativer Anthropologie und textuell-semiotischer Ethnografie, einen eigenen ethnografischen Beitrag zur Ausdehnung des menschlichen Diskursuniversums zu formulieren.[85] Dafür überführt die Ethnograf*in flüchtige soziale Ereignisse in konservierte schriftliche Beschreibungen.[86] Diesen Prozess des ethnografischen »Übersetzens« von Ereignissen erläutert Geertz – wenn auch wenig detailliert – unter dem Stichwort »dichte Beschreibung«. Diese durch die Ethnograf*innen verfassten »dichten Beschreibungen« sind Interpretationen von Interpretationen[87] und Antworten auf die Frage »What the hell is that?«[88]. Die dichte Beschreibung der textuell-semiotischen Ethnografie soll fremde kulturelle Systeme als eine Möglichkeit »etwas als etwas« zu verstehen interpretativ erschließen. Diese Struktur des »etwas als etwas« existiert nach Geertz »hinter« und unabhängig von den einzelnen flüchtigen und ethnografisch beobachteten Ereignissen.

Geertz stellt in seinen Überlegungen kulturelle Differenzen immer wieder als durch eine Ethnograf*in nicht zu überwindende Differenzen dar, die auch nicht durch eine »teilnehmende Beobachtung« an der zu erforschenden fremden Kultur überschritten werden können.[89] Eine solche Vorgehensweise trägt die Gefahr mit sich, dass Ethnograf*innen ihre eigene kulturelle Rolle »verdrängen« und sich als Teilnehmer*innen, als Mitglieder o. ä. der zu erforschenden Kultur »entwerfen«. Diese beiden Momente einer subjektiv empfundenen Enkulturation bewertet Geertz als einen in die Irre führenden »psychologischen Effekt«, der nicht der kulturellen Realität entspricht. Dem entgegen formuliert er seine erkenntnistheoretische Vorstellung, dass ein Verstehen auch ohne ein solches Einfühlen möglich und für eine textuell-semiotische Ethnografie konstitutiv ist.[90] Ausschlaggebend für ein Verstehen ohne Einfühlen sind Nähe- und Distanz-Erfahrungen, denen sich eine Ethnograf*in während der Feldforschung ausgesetzt sieht, die kognitiv erfahren werden können. Dabei folgt Geertz dem Diktum, dass man, um einen Fremden zu verstehen, nicht selbst zum (vormals) Fremden werden muss.[91]

Das Kunststück eines »meanings-and-symbols ethnographer« ist es mit der »dichten Beschreibung« den gemeinten Sinn sozialer Handlungen

84 Vgl. ebd., 13.
85 Vgl. ebd., 14.
86 Vgl. ebd., 19
87 Vgl. ebd., 15.
88 Ryle zit. n. Geertz, The Interpretation of Cultures, 8.
89 Vgl. ebd., 20.
90 Vgl. Geertz, Local Knowledge, 56.
91 Vgl. ebd., 57.

hermeneutisch zu erschließen und zugleich interpretativ in die eigenen ethnografischen Beschreibungen einzuschreiben. Für Geertz sind also nur symbolische Differenzerfahrungen, die durch die Ethnograf*innen interpretativ zu erschließen sind, konstitutiv für das zu produzierende ethnografische Wissen.

III. Ethnografische Arbeit als ein *doing »interpretation«*[92]

Mit diesem Abschnitt wenden wir uns der methodologischen Praxis der Ethnografie zu und damit dem zweiten Segment des »Lebenswelt pair« ethnografischer Interpretation. Nicht der wissenschaftliche Diskurs über die Hermeneutik (s.o.), sondern die beobachtete ethnografisch-hermeneutische Arbeit rückt in den Fokus. Die zu Beginn formulierte Frage *Wie wird in der Ethnografie praktisch interpretiert?* leitet die nachfolgende empirische Untersuchung an.

Das hier versammelte zu untersuchende empirische Datenmaterial stammt aus einer von mir durchgeführten »Ethnografie der Ethnografie«, für die ich über 18 Monate andere Ethnografinnen als Ethnograf teilnehmend beobachtete und deren ethnografische Arbeit u. a. technisch-registrierend konservierte. Innerhalb dieses Zeitraums führten die Ethnografinnen des Forschungsprojekts *Alltag in Bildungseinrichtungen* ihre ethnografische Forschung soweit voran, dass sie erste ethnografische Erkenntnisse über ihr Forschungsfeld publizierten. Diesen ersten ethnografischen Schaffenszyklus von dem Herstellen eines Feldzugangs über das Beobachten im Feld bis zum Veröffentlichen von ersten ethnografischen Erkenntnissen habe ich als Wissenschaftsethnograf dokumentiert und damit reflexiv wiederum in ethnografische Daten transformiert.

Nachfolgend werden das Beobachtungsprotokoll über ein ethnografisch beobachtetes Geschehen (Nachbesprechung der Sprachtestergebnisse eines vierjährigen Kindes) (3.1), eine Arbeitsbesprechung, in der an dieses beobachtete und schriftlich protokollierte Geschehen mündlich erinnert wird (3.2), und eine sog. Datensitzung, in der dieses ethnografisch beobachtete und verschriftlichte Geschehen ethnografisch interpretiert wird (3.3), als Ereignisse innerhalb eines ethnografischen Schaffenszyklus untersucht, in denen die

---

92 Die versammelten empirischen Ausschnitte aus einer rekonstruierten ethnografischen Daten-Karriere stammen aus meiner Dissertation *Daten-Karrieren und epistemische Materialität* (114ff.).

beobachteten Ethnografinnen ihre ethnografischen Erfahrungen explizit und implizit interpretativ behandeln. Die mit dieser Untersuchung beschriebenen Praktiken des ethnografischen Interpretierens machen einen Ausschnitt der ethnografischen Praxis sichtbar, der im methodologischen Diskurs über Ethnografie und Hermeneutik bisher nicht diskutiert wird.

III.1 *Das schriftliche Beobachtungprotokoll*

Ausgangspunkt für die hier zu entfaltende empirische Untersuchung des doing »interpretation« in der methodologischen Praxis der Ethnografie ist das durch die Ethnografin Anne Adler notierte handschriftliche Beobachtungsprotokoll (s. Abb. 7.1). Dieses Beobachtungsprotokoll ist die erste schriftliche Beschreibung des durch die Ethnografin beobachteten flüchtigen sozialen Ereignisses. Die mit der schriftlichen Beschreibung »dauernd fixierte[n] Lebensäußerungen«[93] sind nicht nur analytischer Ausgangspunkt dieser empirischen Untersuchung, sondern zugleich auch »Zwischenpunkt« der zu untersuchenden Forschungspraxis. Damit liegt ein erster ethnografischer Text vor, der einer anschließenden Interpretation zugänglich ist.

Abb. 7.1 Beobachtungsprotokoll »Nachbesprechung Gr. 4« (Anne, 25.4.)

Tr. 1 – Transkript der Beobachtungnotiz »Nachbesprechung Gruppe 4« (s. Abb. 7.1)

1 zweisprachig R
2 + Problem: Türkisch/Kurdisch
3 brauche ein Land, das ich eintragen kann

93 Dilthey, Aufbau der geschichtlichen Welt, 217.

4 Kinder brauchen Migrationshintergrund
5 für Sprachförderung
6 Deutsche Kinder bekommen nur
7 Lesepaten, keinen Sprachkurs

In dem handschriftlichen Beobachtungsprotokoll (Abb. 7.1) fixiert die Ethnografin Anne Adler ein während ihrer Beobachtung mitgehörtes Gespräch zwischen einer Erzieherin (Kindergarten) und Lehrerin (Grundschule). Erzieherin und Lehrerin haben im Vorfeld des protokollierten Gesprächs die Sprachfähigkeit von Kindergartenkinder getestet. Beide unterhalten sich in diesem Ausschnitt des Beobachtungsprotokolls über das Kind R (Abkürzung des Vornamens), dessen Sprachfähigkeit durch die Erzieherin und Lehrerin im Anschluss an dessen Testung eingeschätzt werden muss.

Zunächst lässt sich festhalten, dass diese schriftliche Beschreibung des Beobachtungsprotokolls (s. Tr. 1) fragmentarisch ist und dass das mit der Beschreibung beschriebene Geschehen wenig allgemein, sondern spezifisch erscheint. Ein Verständnis von dem durch die Ethnografin miterlebten Geschehen auf der Grundlage ihrer ethnografischen Beschreibung erscheint ohne zusätzliches Wissen nicht möglich. Nicht nur die in der Beschreibung enthaltenen Aktivitäten der beobachteten Akteure erscheinen indexikal, sondern auch die gesamte ethnografische Beschreibung. Mit dieser Beschreibung wird Indexikalität nicht aufgelöst oder repariert – wie es oftmals mit und in sozialwissenschaftlichen Beschreibungen versucht wird –, sondern sie wird auch mit ihr (textlich) produziert. Es ist aber nicht die Indexikalität des durch die Ethnografin miterlebten Geschehens, die uns mit dieser Beschreibung (vordergründig) entgegentritt, sondern die Indexikalität der Beschreibung als ein Produkt ethnografischer Arbeit.

Dennoch folgt diese Beschreibung bereits – wenn auch in einem nicht zu bestimmenden Grad an Intensität – den Relevanzsetzungen des ethnografisch-erziehungswissenschaftlichen Forschungsprojekts. Die beschriebene institutionelle »Behandlung« bzw. Sprachförderung von Kindern scheint zwischen mit und ohne Migrationshintergrund zu variieren, so dass die Ethnografin mit ihrem teilnehmenden Beobachten evtl. eine sie wissenschaftlich interessierende »pädagogische Unterscheidungspraktik« identifiziert und mit dem Beobachtungsprotokoll dokumentiert, die Bildungsungleichheit erzeugen kann. Ob es sich bei der beschriebenen Praktik um eine für die Forscherinnen wissenschaftlich relevante Praktik handelt, geht aus der ethnografischen Beschreibung nicht hervor und bleibt (noch) offen.

III.2 *Das ethnografische Erinnern*

Die Karriere des ethnografischen Datums schlägt nach dem Auftritt des schriftlichen Beobachtungsprotokolls einen anderen Weg ein, als es zu erwarten wäre. Die Ethnografin arbeitet nicht mit ihrem schriftlichen Beobachtungsprotokoll ergänzend, analysierend, interpretierend etc. weiter (und auch nicht mit der von ihr in der Beobachtungssituation parallel angefertigten technisch registrierenden Audioaufzeichnung), sondern legt dieses Dokument zunächst zu den Akten und fertigt als teilnehmende Beobachterin weitere Dokumente an. In einer zwei Monate später stattfindenden Arbeitsbesprechungen der Projektmitarbeiterinnen knüpft die Ethnografin an die in ihrem Beobachtungsprotokoll verschriftliche und ethnografisch erfahrene Situation wieder an. Sie erinnert sich in Anwesenheit ihrer Kolleginnen an jene ethnografische Beobachtungssituation, die ihren Kolleginnen zu diesem Zeitpunkt nicht bekannt ist. Dabei erinnert sie das von ihr beobachtete Geschehen kontextsensitiv und bezieht es zugleich auf die zuvor diskutierte Forschungsfrage im erziehungswissenschaftlichen Forschungsprojekt.[94] Für dieses situierte und kontextsensible Erinnern nutzt die Ethnografin – wie wir noch feststellen werden – sowohl narrative als auch reinszenierende Elemente, um für sich, aber auch für ihre Kolleginnen ein von ihr ad hoc vor-interpretiertes, versteh- und teilweise performativ erfahrbares soziales Geschehen (erneut) zu entfalten.

Tr. 2 – DSR 241 55:02–56:17

	13	Anne	<<p, t>ICH hätte was schönes> aber [ich weiß nicht ob das schon]
	14	Cora	[((lacht))]
	15	Anne	transkribiert ist.
→	16		da STREIten sich die erzieherin und die lehrerin um türkisch oder kurdisch,
	17		also quasi (.) wa- welche SPRAche spricht das kind zuhause;
	18		sagt die erzieherin KURdisch;
	19		°h sagt die lehrerin kurdisch GILT nicht es gibt nur türkisch;
→	20		[und dann sagt die erzieherin] <<f, all>ja aber das ist
	21	Hera	[(lacht))]
→	22	Anne	doch ne andere SPRA:che:> und ne andere kultur und was auch immer,

94 Vgl. Meier zu Verl, Daten-Karrieren und epistemische Materialität, 140ff.

→	23		<<h>JA: aber im computer gibt_s nur nationalsprachen> und sie könne nur türkisch <<:-)>anklicken;>
	24		°h für kurdisch- kurdisch EXistiert als sprache in der logik äh des systems nicht;=
	25		=und das äh (also wär-) (-) also DAS wär halt ne total spannende äh ähm ne gut passende-=
	26	Brit	=aber wo müssen die das ankreuzen- äh anklicken?

Mit ihrem *announcement* kündigt Anne »was schönes« an, das sie »besitzt«, bzw. miterlebt hat, aber momentan nicht weiß, »ob das schon transkribiert« wurde (Z. 13, 15). Damit spielt sie auf eine parallel zu ihrer eigenen ethnografischen Erfahrung des Ereignisses von ihr angefertigten Audioaufzeichnung an. Dieses *announcement* hebt sie parasprachlich hervor, indem sie es mit einer leiseren Stimme und einer tieferen Stimmlage artikuliert (»<<p, t>ICH hätte was schönes>«; Z. 13). Bevor sie jedoch mit dem Rekonstruieren einer von ihr angekündigten ethnografischen Situation beginnt, artikuliert sie in Form eines Einschubs noch ihre momentane Unsicherheit über den derzeitigen Verarbeitungsstand der angefertigten Audioaufzeichnung (»aber [ich weiß nicht ob das schon] transkribiert ist.«; Z. 13, 15). Cora beginnt im Anschluss an das *announcement* von Anne und während des nachfolgenden erläuternden Einschubs zu lachen (Z. 14). Mit der Äußerung »da STREIten sich die erzieherin und die lehrerin um türkisch oder kurdisch,« (Z. 16) leitet Anne die als erinnert praktisch dargestellte ethnografische Situation zunächst zusammenfassend ein. Ohne es explizit zu benennen, stellt sie damit bereits einen assoziativen Bezug zur Kategorie »ethnizität«[95] her und richtet damit das von ihr evtl. noch weitergehend rekonstruierte Geschehen thematisch aus. Mit der Äußerung »also quasi (.) wa- welche SPRAche spricht das kind zuhause;« (Z. 17) reformuliert und präzisiert Anne den Anlass des Streits zwischen »erzieherin« und »lehrerin«. Hiermit typisiert die Ethnografin Anne Adler die von ihr teilnehmend beobachteten Akteure entlang ihrer berufsmäßig eingenommenen Rolle. Im Unterschied zu ihrer ersten ethnografischen Beschreibung, die keine Sprecherinnen enthält, führen dieses Typisierungen von Rollen implizit auch eine institutionelle Rahmung des Ereignisses mit sich. Ein solcher Rahmen verbindet die von Anne bezeichnete ethnografische Situation zusätzlich mit der sozialwissenschaftlichen Fragestellung des Projekts.[96] Anne schließt an ihre reformulierende Äußerung mit einer Rekonstruktion des beobachteten Geschehens an (Z. 18–23), die die ethnografische Situation nicht mehr narrativ

95 Vgl. ebd., 140f.
96 Vgl. ebd., 108ff.

beschreibt, sondern in Form einer direkten Rede rekonstruiert. Den aus ihrer Sicht relevanten Teil des Gesprächs stellt sie in Form eines Dialogs zwischen den beiden »Kontrahentinnen« dar. Anne beginnt diesen Dialog, indem sie zuerst die Tätigkeit der Sprecherin und die Sprecherin selbst benennt und nachfolgend deren Äußerung direkt wiedergibt (»sagt die erzieherin KURdisch;«; Z. 18). Dabei knüpft Anne inhaltlich an ihre vorherige Reformulierung an, indem die »erzieherin«, die in der Reformulierung artikulierten Frage beantwortet. Der Übergang zwischen Ereignisbeschreibung und Rekonstruktion der Äußerung in Form einer direkten Rede wird von Anne fließend gestaltet und nicht sprachlich oder parasprachlich vorab explizit gemacht. Nachfolgend gibt Anne die Äußerung der »lehrerin« wieder (»°h sagt die lehrerin kurdisch GILT nicht es gibt nur türkisch;«, 19) und baut mit dieser rekonstruierten Äußerung erneut den bereits aus ihrer vorherigen zusammenfassenden Äußerung (Z. 16) bekannten potentiellen Konflikt zwischen »erzieherin« und »lehrerin« auf. Die anschließend durch Anne artikulierte »Reaktion« der »erzieherin« auf die Äußerung der »lehrerin« ähnelt zwar dem vorherigen Schema, unterscheidet sich aber performativ von der vorherigen direkten Rede (»[und dann sagt die erzieherin] <<f, all>ja aber das ist doch ne andere SPRA:che:> und ne andere kultur und was auch immer,«; Z. 20, 22). Anne gestaltet mit dem parasprachlichen Modulieren der eigenen Stimme (Lautstärke und Sprechgeschwindigkeit) eine »neue« Stimme, die sie zuvor als die Stimme der »erzieherin« einführt. Damit beschreibt sie den von ihr rekonstruierten »Ärger« der »erzieherin« über die Äußerung der »lehrerin« nicht narrativ, sondern macht ihn für ihre anwesenden Kolleginnen, aber auch für sich selbst performativ erfahrbar. Anne macht sich erkennbar zum »animator« einer Äußerung deren »author« sie selbst nicht ist. Ein solches praktisch-performatives Verfahren des »Wiederholens« von Äußerungen kann als »footing«[97] bezeichnet werden. Mit dem letzten Teil ihrer Äußerung (»und ne andere kultur und was auch immer«; Z. 22) verallgemeinert Anne den Inhalt der reinszenierten Äußerung der »erzieherin«, ohne jedoch explizit zu machen, ob dieser Teil auf die Äußerung der »erzieherin« oder auf ihre eigene Person als »author« zurückgeht. Die nachfolgende nächste reinszenierte Äußerung der »lehrerin« erfolgt ohne ein (vorheriges) explizites Benennen der Sprecherin. Sie wird aber hörbar von der zuvor reinszenierten Äußerung der »erzieherin« und der eigenen Stimme der Sprecherin Anne abgegrenzt (»<<h>JA: aber im computer gibt_s nur nationalsprachen>«; Z. 23). Nach dieser reinszenierten Äußerung führt Anne das Problem der »lehrerin« weiter aus, die im Computersystem »kurdisch« nicht auswählen kann (»und sie könne nur türkisch <<:-)>anklicken;>«; Z. 23).

---

97 Goffman, Erving, Footing, in: Semiotica 25 (1979), 1-29.

Anschließend erläutert Anne dieses Problem weitergehend (»°h für kurdisch-kurdisch EXistiert als sprache in der logik äh des systems nicht;=«; Z. 24). Nachfolgend bewertet sie das von ihr rekonstruierte Geschehen als zunächst umgangssprachlich »total spannende« und anschließend als »passende-« Situation, jedoch ohne das Wort »Situation« selbst zu gebrauchen, da sie durch eine schnell anschließende Äußerung von Brit (Z. 26) in ihrem *assessment* unterbrochen wird.

Damit existiert neben der schriftlichen ethnografischen Beschreibung eine weitere situierte, verbale und daher flüchtige Beschreibung des beobachteten Geschehens. Diese Beschreibung kann jedoch nicht mehr als eine individuelle Leistung einer Ethnografin, sondern muss als kollektive Leistung der anwesenden Forscherinnen gewertet werden, die situiert Relevanzen setzen, Fragestellungen und Probleme (erneut) entfalten etc.[98] Dennoch trägt die Form dieser flüchtigen ethnografischen Beschreibung eine gewisse individuelle ›Handschrift‹. Das »Wie« des situierten Rekonstruierens – das zwischen Zusammenfassen, Kommentieren und Reinszenieren wechselt – geht letztlich auf die sprechende Ethnografin zurück, die ihre Äußerungen zugleich als Reaktion auf die vorherigen Äußerungen ihrer Kolleginnen praktisch darstellt.

Mit ihrem Erinnern macht die Ethnografin ein von ihr beobachtetes Geschehen im Jetzt-hier der Arbeitsbesprechung zu einer (potentiell) wissenschaftlich relevanten ethnografischen Situation. Sie macht für sich und ihre anwesenden Kolleginnen »etwas als etwas« (Heidegger 1988) verständlich. Das von ihr situiert rekonstruierte Geschehen tritt uns jedoch bereits als ein zweites Etwas entgegen. Die Ethnografin macht das Geschehen mit ihrer Rekonstruktion zugleich als ein Geschehen erfahrbar, das die für ihre Forschung relevanten Kategorien »ethnizität« und »ungleichheit« in sich trägt. Der Horizont der Gegenwart (hier: das erinnerte Geschehen) verschmilzt mit dem Horizont der Vergangenheit (hier: die Forschungsfrage, die aus dem wissenschaftlichen Diskurs abgeleitet wurde) zu einem Horizont des Verstehens, der das beobachtete Geschehen für die Forscherinnen sinnvoll erscheinen lässt.[99] In ethnografischen Beschreibungen sind somit auch »elementare Formen des Verstehens«[100] eingeschrieben. Sie sind rekonstruierend konservierte Interpretationen von Interpretationen der beobachteten Akteure und keine neutralen Repräsentationen. Entgegen schriftlicher Texte tritt uns jedoch mit dem mündlich situierten Erinnern das »menschliche Dasein«[101] direkt und

98 Vgl. Meier zu Verl, Daten-Karrieren und epistemische Materialität, 140ff.
99 Vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode.
100 Dilthey, Aufbau der geschichtlichen Welt.
101 Ebd.

scheinbar unvermittelt in Form einer Reinszenierung des Gesagten entgegen. Mit dem Reinszenieren der Ethnografin macht sie etwas »lebendig« oder »erfahrbar«, so als ob sie und ihre anwesenden Kolleginnen es selbst (noch einmal) direkt erfahren könnten. Die Ethnografin tritt als Autorin gewissermaßen hinter das von ihr reinszenierte Geschehen und lässt die beobachteten Akteure selbst sprechen. Die Reinszenierung als Teil der ethnografischen Beschreibung bringt jene Körperlichkeit des Sozialen zurück in den Text bzw. die Sprache, die in der Ethnografie keine schriftliche, sondern eine gesprochene Sprache ist. Diese Beobachtung steht im Gegensatz zum Programm einer textuell-semiotischen Ethnografie, die versucht körperliche Erfahrungen von sprachlichen Erfahrungen zu trennen.[102]

III.3 *Die Datensitzung und das schriftliche Transkript*

Um die methodologische Praxis des ethnografischen Interpretierens weiter zu ergründen, »springt« diese Untersuchung in eine Datensitzung des Forschungsprojekts. Datensitzungen sind gegenwärtig jene Orte, an denen sich Sozialforscherinnen treffen, um gemeinsam ihr empirisches Datenmaterial zu interpretieren. In der Zwischenzeit – zwischen dem situierten Erinnern der Ethnografin während einer Arbeitsbesprechung mit ihren Kolleginnen und der hier noch zu untersuchenden Datensitzung über das bereits aus dem Beobachtungsprotokoll und dem situierten Erinnern bekannte beobachtete Geschehen –, hatten die Forscherinnen weitere Arbeitstreffen. In diesen Treffen haben sie den Sprachtest als Dokument des Feldes untersucht, ein Analyseschema (»die Gleichheit Ungleicher und die Ungleichheit Gleicher«) zur Untersuchung der Sprachtestdurchführung auf der Grundlage ihrer vorherigen Untersuchungen entworfen sowie einige Audioaufzeichnungen von Nachbesprechungen der Sprachtestdurchführung transkribiert. Diese schriftlichen Transkripte der Nachbesprechungen werden in Datensitzungen durch die Forscherinnen explizit analysiert, interpretiert etc., um ihre bisherigen Erkenntnisse empirisch zu erhärten und zu erweitern.

III.3.1 Zurichten eines verschriftlichten Interakts auf eine spezifische Erfahrung

Die Interpretinnen Anne Adler und ihre Kollegin und Ko-Interpretin Brit Brand untersuchen das vor ihnen liegende verschriftlichte Transkript der Audioaufzeichnung, in der die Erzieherin (Silke) und Lehrerin (Frau Wulms) über die Zweisprachigkeit des Kindes R »streiten«. Ab Zeile 17 des Transkripts (s. Abb. 7.2) versuchen die Interpretinnen nun die spezifischen Bedingungen

102 Vgl. Geertz, The Interpretation of Cultures.

für die transkribierte Äußerung der Erzieherin Silke interpretativ herauszupräparieren und in eine wissenschaftliche Beschreibung zu überführen. Sie widmen sich im Prozess ihrer Interpretation der hermeneutischen Frage *What the hell is that?*, um das »etwas als etwas«[103] kontrolliert ergründen zu können.

17 **Silke** sagt: Ach. *Und wenn einer aus* ***Holland*** *kommt ist der weniger zweisprachig*
18 *als einer der aus der* ***Türkei*** *kommt?*

Abb. 7.2 Transkript: Nachbesprechung Gruppe 4, Z. 17–18

Tr. 3 – DSR 283 43:58–45:07

→	01	Anne	letztlich bleibt_s ne PROblematisierung dessen das man nen land eingeben muss wenn_s doch um zweisprachigkeit geht (.) oder?
	02	Brit	mhm,
	03	Anne	((schreibt))
	04	Brit	[und ich weiß auch gerade nich ob das was silke] sagt
	05	Anne	[((schreibt))]
	06	Brit	direkt an: cornelia WULMS persönlich gerich[tet is]
	07	Anne	[mhm,]
	08	Brit	als ne kritik,
	09	Brit	[o:der ob es an die eingebens beziehungsweise (--)]
	10	Anne	[((schreibt))]
→	11	Brit	[übertragungs[praxis] oder ne kritik am [TEST is;]]
	12	Anne	[mhm,] [mhm_mhm,]
	13		[((schreibt))]
	14		(1.9)
	15	Brit	°h also das wirkt ja so ein bisschen wie_n anfangender STREIT oder [so was ne?]
	16	Anne	[<<all>mhm_mhm_mhm,>]
	17		(1.0)
→	18	Anne	°$ also die PRAXis das irgendwo länder eingegeben müssen wird damit problema[tisiert;]
	19	Brit	[mhm,]
	20		((schreibt))

103 Heidegger, Hermeneutik der Faktizität.

Im Verlauf des Interpretierens jener transkribierten Äußerung der Sprecherin Silke (Abb. 7.2, Z. 17–18) artikuliert Anne eine zusammenfassende Feststellung, die die Kategorie »PROblematisierung« als eine neue Kategorie in das interpretative Geschehen einführt (»letztlich bleibt_s ne PROblematisierung dessen das man nen land eingeben muss wenn_s doch um zweisprachigkeit geht (.) oder?"; Z. 01). Dabei schließt Anne an einen vorherigen Redebeitrag an, indem sie inhaltliche Bezüge durch ihre Wortwahl herstellt (»LAND« und »mehrsprachig«; Tr. 24, Z. 09). Dem stimmt Brit mit einem »mhm,« zu (Z. 02). Anschließend beginnt Anne mit dem Schreiben einer ersten handschriftlichen Notiz (Z. 03; s. Abb. 17). Während des Schreibens artikuliert Brit einen weiteren Redebeitrag, in dem sie über die Adressatin der Äußerung von Silke spekuliert (Z. 04–11). Dabei verweist Brit auf zwei Adressatinnen, die aus ihrer Perspektive beide mögliche Adressatinnen wären, ohne sich jedoch für eine Adressatin entscheiden zu können. Brit vertieft damit die von Anne eingeführte Kategorisierung der Äußerung als eine »PROblematisierung«, indem sie versucht den Adressatenkreis zu bestimmen. Mehrfach artikuliert ihre teilweise schreibende Ko-Interpretin Anne, dass sie den Äußerungen von Brit folgt (Z. 07, 12, 13). Nach einer Redepause (Z. 14) reformuliert die Interpretin Brit ihre Interpretation einer »kritik« (Z. 06) als ein »anfangender STREIT« (Z. 15). Dabei relativiert sie diese Kategorie immer wieder durch die Formulierungen »ein bisschen wie« und »oder so was«. Dem ihre Ko-Interpretin Anne anschließend mit einem mehrfachen »mhm« zustimmt (Z. 16). Nach einer weiteren Redepause (Z. 17) reformuliert Anne ihre vorherige Interpretation (Z. 01) (»°$ also die PRAXis das irgendwo länder eingegeben müssen wird damit problema[tisiert;]«; Z. 18). Lediglich der Begriff der »PRAxis« (Z. 18) wurde in einer ähnlichen Variante von Brit zuvor bereits gebraucht (»[übertragungs[praxis]«; Z. 11) und geht gewissermaßen sprachlich auf die zuvor von Brit artikulierte Äußerung zurück.

Mit dem Einstieg in eine fortgeschrittene Interpretation eines Interakts wird eine hermeneutische Kette der Deutungen sichtbar, die nicht nur durch ein »als« miteinander verknüpft sind, sondern diese Kette lässt sich prinzipiell und hier im konkreten als »etwas^1 als etwas^2 als etwas^3« immer weiter fortschreiben. Die Interpretinnen starten gewissermaßen mit dem mittleren »etwas^2« und versuchen es interpretativ-rekonstruierend als »etwas^1 als etwas^2« zu verstehen, um es dann im nächsten Schritt in ein neues Element »etwas^3« in Form einer wissenschaftlichen Kategorie o. ä. zu überführen. Die Hermeneutik der Faktizität – wie sie Heidegger entwirft – lässt sich mit Blick auf das Soziale als eine Vielzahl von Kettengliedern betrachten, die nur empirische, aber keine theoretisch abzuleitenden Start- und Endpunkte kennen. Das Reformulieren der Interpretinnen arbeitet daher an einem neuen,

wissenschaftlich herauspräparierten »als etwas«. Dabei gehen die Interpretinnen implizit der Frage der textuell-semiotischen Ethnografie *What the hell is that?* nach, und entfalten die Frage aus der rekonstruierten Perspektive der beobachteten Akteure und auch aus ihrer eigenen erziehungswissenschaftlich-ethnografischen Perspektive. Oder anders formuliert: Die ethnografische Praxis des Interpretierens ist selbst Teil einer sich entfaltenden Sequenz des Verstehens.

III.3.2 Das eigene praktische Wissen als interpretative Ressource der Deutung

Mit dem Interpretieren des nächsten Interakts im Transkript der Nachbesprechung (s. Abb. 7.3) thematisiert die Interpretin Anne reflexiv die Bedingungen des Verstehens der »elementaren Formen des Verstehens«, indem sie das praktische Interpretieren ihrer Ko-Interpretin Brit selbst zum Gegenstand macht. Dabei macht sie ihre Ko-Interpretin auf das zunächst präreflexive Nutzen von praktischem Wissen aufmerksam, mit dessen Hilfe die Ko-Interpretin versucht, die transkribierte Äußerung zu deuten.

19 **Cornelia Wulms** schüttelt den Kopf und lacht: ***Nein, neineinein, das ist zweisprachig***
20 ***genauso.***

Abb. 7.3 Transkript: Nachbesprechung Gruppe 4, Z. 19–20

Tr. 4 – DSR 283 50:06–50:57

	01	Brit	in dieser (.) vierfachen verneinung find ich drück sich so ne ABsurdität (1.0) aus- so ne absurdität äh von silkes (.) °h aussage.
	02		aber eigentlich könnt man auch sagen das ist fast ne un- °h UNnötig das (--) zu sagen;
	03		weil [(-)] wir- also wie WIR es gerade besprochen
	04	Anne	[mhm,]
	05	Brit	haben es gibt nicht mehr oder weniger zweisprachig;
→	06		°h a:ber vielleicht ist es auch so_ne- so_ne SELBSTtpostionierung (.)°h nochmal a:ls <<all>nein nein nein das denk ich auf gar keinen fALl?> klar das- äh das is genAuso zwei[sprachig;]
	07	Anne	[mhm;] ((schreibt))
	08	Brit	also so dieses vo:n sICh weisen <<all, h>NEIN nein_nein nein_nein nein.>
→	09	Anne	das ist total LUSTig aber du machst das auch oft, (---)
	10	Brit	nein nein nein nein;

	11	Anne	doch (.) [te- echt?]
	12	Brit	[ja_ha;]
→	13	Anne	das du sagst (--) <<all, h>NEIN nein nein nein nein so hab ich das nicht gemeint> oder so?
	14		[ALso] (.) das ist e:cht total interessant;
	15	Brit	[ja?]
	16		aber das ist so: würde ich sagen so ne STARke zurückweisung von den[jenigen;]
	17	Anne	[ja::?] ja,
	18		[sta::rke]
	19		[((schreibt))] ((schreibt))

Abb. 7.4 Handschriftliche Interpretationsnotizen zur transkribierten Äußerung »Nein, neineinein« (Anne, 6.9.)

Tr. 5 – Transkript der Interpretationsnotiz zur transkribierten Äußerung »Nein, neineinein« (s. Abb. 7.4)

1 [19-20] ~~nein/v~~ 4-fache Verneinung , Selbstpositionierung
2 starke Zurückweisung

Brit kategorisiert Teile der Äußerung von Cornelia Wulms (Abb. 7.3; Z. 19–20) als Dokument einer »ABsurdität« (Z. 01). Nachdem Brit diese Kategorie artikuliert, schlägt sie eine weitere Kategorie (»SELBSTpositionierung«; Z. 5) vor. Auf diese Kategorie folgt dann ein »nochmal a:ls« (Z. 06) und leitet das nachfolgende Reinszenieren ein (»<<h>nein nein nein das denk ich auf gar keinen fALl?> da- das äh das is genAuso zwei[sprachig]"; Z. 06). Praktisch stellt Brit ihre Äußerung als reinszenierte Äußerung dar, indem sie ein höheres Tonhöhenregister als für ihre vorherigen Äußerungen wählt. Um die Gültigkeit der Kategorie »SELBSTpositionierung« für ihre Ko-Interpretin Anne Adler nicht nur performativ erfahrbar, sondern auch inhaltlich verständlich zu machen, fügt Brit den Äußerungszusatz »das denk ich auf gar keinen fALl?« hinzu. Dieser Zusatz ist nicht Teil der im Transkript schriftlich fixierten Äußerung. Das Beenden der reinszenierten Äußerung kann Brit erst nach zwei Korrekturen »da-« und »das äh« realisieren (Z. 06). Allerdings vertauscht sie die Reihenfolge der Wörter »zweisprachig« und »genauso« in ihrer situierten Version der schriftlich fixierten Äußerung (Z. 06 und Abb. 7.3; Z. 19–20).

Dem stimmt Anne anschließend zu und beginnt nachfolgend ihre handschriftlichen Notizen zu verfassen (Z. 07). Anschließend beschreibt Brit ihre Kategorie der »SELBSTpositionierung« reformulierend und reinszeniert nachfolgend erneute einen Teil der schriftlich fixierten Äußerung des Transkripts (»also so dieses von sich weisen <<all, h>NEIN nein_nein nein_nein nein.>«; Z. 08). Ihre nachfolgend artikulierte Äußerung beginnt Anne, indem sie eine Bewertung voranstellt (»das is total LUSTig«; Z. 09) und anschließend eine Parallele im Verhalten zwischen der Sprecherin Cornelia Wulms ihrer Ko-Interpretin Brit thematisiert (»aber du machst das auch oft«; Z. 09). Nach einer kurzen Redepause wiederholt Brit mit ihrer artikulierten Äußerung das Wort »nein« vierfach (Z. 10). Diese Äußerung kann entweder als ein performatives Zustimmen oder als thematisches Ablehnen der von Anne zuvor artikulierten Feststellung interpretiert werden. Die von Anne anschließende Äußerung deutet Brits Äußerung als ablehnend und betont daher die Gültigkeit ihrer »Entdeckung« erneut (»doch (.) te- echt?«; Z. 11). Dem stimmt Brit anschließend explizit sprachlich zu (Z. 12). Die Gültigkeit ihrer Beobachtung versucht Anne nachfolgend für ihre Ko-Interpretin Brit praktisch erfahrbar zu machen, indem sie eine explizit exemplarisch für das Verhalten von Brit entworfenen Äußerung selbst reinszeniert (»das du sagst (.) <<all, h>NEIN nein nein nein nein so hab ich das nicht gemeint> oder so?«; Z. 13). Zum Ende dieser Äußerung relativiert Anne einen Anspruch auf »originalgetreue« und unterstreicht damit implizit das Exemplarische ihrer reinszenierten Äußerung mit einem »oder so?« (Z. 13). Dieses von ihr benannte Phänomen (in Form eines artikulierten indexikalen »das«) bewertet die Interpretin Anne als »e:cht total interessant« (Z. 14). Anschließend führt Brit eine weitere kategoriale Beschreibung für die zu untersuchende Äußerung ein (»aber das ist so: würde ich sagen so ne STARke zurückweisung von den[jenigen;]«; Z. 16). Dem stimmt Anne bereits überlappend zu (Z. 17) und wiederholt, während sie erneut zu schreiben anfängt, das von Brit betonte Adjektiv »sta::rke« (Z. 18).

Das praktische Wissen kann den Interpretinnen zunächst als präreflexives, implizites Wissen im Prozess des Interpretierens als Ressource zur Verfügung stehen, um nicht nur neue (wissenschaftliche) Kategorien der Beschreibung interpretativ zu erschließen, sondern auch, um Kategorien praktisch zu plausibilisieren. Mit Hilfe von Reinszenierungen – wie sie zunächst die Interpretin Brit Brand durchführt – können zuvor artikulierte Kategorien nach ihrer Einführung *ex post* plausibilisiert werden, ohne dass der Schritt des Plausibilisierens selbst thematisiert werden muss. In diesem Sinne wird die »hermeneutische Kette« zurückverfolgt bzw. umgekehrt. Die Interpretin geht von »etwas^3« zu »als etwas^2« (»SELBSTtpostionierung (.)°h nochmal a:ls

<<all>nein nein nein das denk ich auf gar keinen fALl?> klar das- äh das is genAuso zwei[sprachig;]«; Z. 06) und zeigt damit zugleich die Reversibilität oder auch Zirkularität des (begrifflichen) Verstehens auf. Wissenschaftliche Kategorien werden als Reformulierungen der Äußerungen einer Sprecherin verständlich, weil diese Äußerungen für die Interpretin als ein »kompetentes Mitglied einer zwischen ihnen geteilten Kollektivität« aus sich heraus bereits verständlich sind. Plausibilisiert werden muss dann nur noch die wissenschaftliche Interpretation in Form einer beschreibenden Kategorie. Dabei kann sich das praktisch plausibilisierende Reinszenieren vom Wortlaut des »Originaltexts« entfernen, ohne den – durch die Interpretin gedeuteten – »dahinterstehenden« Sinn zu verlieren. Mit dem Reinszenieren wird aber auch eine andere praktische Dimension des Interpretierens sichtbar. Während Dilthey und auch Geertz das Interpretieren in elementaren und höheren Formen des Verstehens oder in körperliche und sprachliche Erfahrungen fremder Kulturen unterteilen, macht uns das Reinszenieren der Interpretin Brit darauf aufmerksam, dass Verstehen ein performativer und daher immer auch ein körperlicher Akt ist, dessen Körperlichkeit in den unproblematischen Fällen der höheren Formen des Verstehens für die interpretierenden Akteuren implizit bleibt, aber prinzipiell expliziert werden kann. Der hier rekonstruierte Medienwechsel des Interpretierens vom schriftlichen Text (Abb. 7.3), zum Sprechen über den Text und Sprechen des Textes (Tr. 4) hin zum Verschriftlichen des Gesprochenen (Abb. 7.4/Tr. 5) macht deutlich, dass die Reinszenierung, das Performative des Interpretierens nicht ins handschriftliche Protokoll der Datensitzung aufgenommen wird. Das »Als«, das als »Vermittelndes« ein »etwas« mit einem »etwas« verbindet – auf das uns Heidegger in der Faktizität der Hermeneutik aufmerksam macht –, wird von der protokollierenden Interpretin Anne Adler nicht dokumentiert und mit dem Medienwechsel vom Interpretieren zum Interpretationstext die Autorenschaft der Interpretinnen unsichtbar gemacht.

IV. Fazit

Die am Anfang formulierten Fragen *Wie wird in der Ethnografie praktisch interpretiert?* und *Was macht die empirisch beobachteten Arbeiten zu Arbeiten des (ethnografischen) Interpretierens?* werden nun auf der Grundlage der dargelegten Untersuchungen abschließend beantwortet. Um die methodologische Praxis der ethnografischen Interpretation zu beschreiben, haben wir jene Praxis als durch die Ethnograf*innen selbst in Form eines »Lebenswelt pair« organisiertes soziales Phänomen beschrieben. Das erste Segment

setzt sich aus den philosophischen und methodologischen Diskursen über die Hermeneutik zusammen, die u. a. durch theoretische Überlegungen und durch Reflexionen der Praxis hergestellt werden.[104] Unsere Methodologien beziehen bisher jedoch kaum empirische Beobachtungen mit in ihre theoretischen Überlegungen ein, so dass die methodologische Praxis allenfalls in Form von exemplarischen *ex post*-Rekonstruktionen berücksichtigt wird. Damit werden rekonstruierte methodologische Praktiken aber allenfalls zu Zwecken der Plausibilisierung methodologischer Überlegungen eingesetzt und nicht um neue methodologische Erkenntnisse empirisch zu produzieren. Momente empirischer Irritation werden auf diese Weise systematisch ausgeschlossen. Neuere empirische Studien über die methodologische Praxis der Sozialforschung sind jedoch in diesem Sinne irritationsfähig. Sie führen methodologischen Diskurs und Praxis theoretisch und empirisch zusammen, indem sie den Wissenschaftler*innen folgen, die ihre empirische Forschung selbst als ein »Lebenswelt pair« praktisch organisieren.[105] Das zweite Segment des in diesem Aufsatz verfolgten »Lebenswelt pair« bildet sich aus der gelebten methodologischen Praxis ethnografischen Interpretierens, in der methodologische Überlegungen des ersten Segments mit Brüchen, Lücken, Verschiebungen oder als *ad hoc*-Interpretationen die Praxis anleiten. Eine »exakte« praktische Umsetzung von theoretischen Überlegungen ist den Wissenschaftler*innen nicht möglich, da Überlegungen indexikal sind und in der Praxis von ihnen praktisch interpretiert werden müssen.[106]

Die hier entfaltete empirische Untersuchung der methodologischen Praxis des ethnografischen Interpretierens hat mit dem schriftlichen Beobachtungsprotokoll als materielles Dokument des ethnografischen Beobachtens begonnen. Wir konnten mit Hilfe einer Textanalyse feststellen, dass die Indexikalität des schriftlichen Beobachtungsprotokolls als ein Hinweis für dessen Verhaftung in der ethnografischen Beobachtungspraxis angesehen werden kann, in der die Ethnografin Anna versuchte ein flüchtiges soziales Geschehen schriftlich zu fixieren, um »dauernd fixierte Lebensäußerungen«[107] herzustellen. Dieses von ihr beobachtete Geschehen hat sie nicht nur schriftlich protokolliert, sondern auch mit Hilfe eines technischen Aufzeichnungsgeräts akustisch konserviert. Diese technische Aufzeichnung wurde im Anschluss

104 Vgl. u. a. Emerson, Robert M. u. a., Writing Ethnographic Fieldnotes, Chicago 1995; Geertz, Local Knowledge; Hammersley, Martyn/Atkinson, Paul, Ethnography. Principles in Practice, London 1995.

105 Vgl. Maynard, Douglas u. a. (Hg.), Standardization and Tacit Knowledge; Meier zu Verl, Daten-Karrieren und epistemische Materialität.

106 Vgl. für das »shop floor problem« Garfinkel, Ethnomethodology's Program, 108ff.

107 Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 217.

an eine Arbeitsbesprechung transkribiert. Im Verlauf dieser Besprechung erinnert sich die Ethnografin auch an das von ihr beobachtete und schriftlich protokollierte Geschehen. Sie erinnert dabei das von ihr beobachtete Geschehen für sich selbst und ihre anwesenden Kolleginnen kontextsensitiv. D. h., dass sie keine neutrale mündliche Beschreibung ihrer Erfahrung des vergangenen Geschehens artikuliert, sondern sie entwirft das mündlich im Jetzthier rekonstruierte Geschehen als ein (potentiell) wissenschaftlich relevantes Geschehen. Diese Relevanz ist tief in dieses mündlich rekonstruierte Geschehen eingeschrieben, so dass dessen Relevanz als eine Relevanz erscheint, die unabhängig von der Autorinnenschaft der Ethnografin existiert. Die Analyse des mündlich rekonstruierten Geschehens deckt zugleich noch eine weitere Praktik auf, die ihre Autorinnenschaft am rekonstruierten Geschehen verdeckt. Um die Lebendigkeit und die »Reste menschlichen Daseins«[108] im mündlich rekonstruierten Geschehen praktisch für sich und ihre anwesenden Kolleginnen erfahrbar zu machen, reinszeniert die Ethnografin aus ihrer Sicht potentiell relevante Äußerungen der Akteure (Erzieherin und Lehrerin). So artikulieren die von der Ethnografin beobachteten Akteure gewissermaßen erneut ihre Redebeiträge und die sie reinszenierende Ethnografin tritt dabei als »vermittelnde« Instanz in den Hintergrund bzw. macht sich selbst durch die Modulation ihrer Stimme als eine eigenständige Person mit einer charakteristischen Stimme performativ unhörbar. Dennoch ist das mündlich von ihr rekonstruierte Geschehen eine kontextsensitive Interpretation des von ihr beobachteten vergangenen Geschehens. In der von uns analysierten Datensitzung wird nicht das handschriftliche Beobachtungsprotokoll oder die mündliche (und daher immer auch flüchtige) Rekonstruktion des Geschehens, sondern die im Anschluss an die Arbeitsbesprechung transkribierte technische Audioaufzeichnung von den Forscherinnen interpretiert. Die Interpretin Anne und ihre Ko-Interpretin Brit verstehen dabei das vor ihnen liegende schriftliche Transkript als Antwort auf eine Frage, die sie selbst praktisch ergründen und zugleich auf ihre eigene Forschungsfragestellung wissenschaftlich beziehen müssen. Ein Indiz für eine Passung von interpretativ rekonstruierter Frage und wissenschaftlicher Fragestellung ist für die Interpretinnen das praktisch-interpretative Auffinden von wissenschaftlichen Kategorien (wie »ungleichheit«, »ethnizität« etc.) im empirischen Datenmaterial. D. h., die hermeneutische Kette »etwas^1 als etwas^2« wird von den Interpretinnen mit einem weiteren »als etwas^3« fortgeführt; nachdem sie das »erste« Etwas rekonstruiert haben, können sie das schriftlich vor ihnen liegende zweite »Etwas« in ein wissenschaftliches drittes »Etwas« überführen. Damit übersetzten die

---

108 Ebd.

ethnografischen Interpretinnen ihr empirisches Datenmaterial über ein vergangenes soziales Geschehen in die Kategorien ihrer eigenen ethnografischen Wissenskultur und geben sich und ihren wissenschaftlichen Kolleg*innen eine hermeneutische Antwort auf die ethnografische Frage *What the hell is that?* Aber die Interpretinnen sind nicht nur »kompetente Mitglieder« einer wissenschaftlichen Kultur, sondern zugleich auch Akteure des Alltags und verfügen über ein praktisches Alltagswissen, das sie als interpretative Ressource explizit, aber auch implizit einsetzen können. Die Interpretin Brit setzt ihr praktisches Wissen zunächst implizit ein, um eine von ihr artikulierte Interpretation in Form einer wissenschaftlichen Kategorie für ihre Ko-Interpretin Anne praktisch zu plausibilisieren. Damit kehrt sie die hermeneutische Kette um (»etwas^3 als etwas^2 als etwas^1«) und versucht ihre Interpretation am zuhandenen empirischen Datenmaterial u. a. reinszenierend zu belegen. Drei weitere Beobachtungen ergeben sich aus dem Vorgehen der Interpretin Brit: *Erstens* entfernt sie sich mit ihren Reinszenierungen vom vor ihr liegenden schriftlichen »Originaltext«, jedoch ohne sich »allzu weit« von ihm zu entfernen. Ihr reinszenierter Wortlaut der Äußerung kann immer noch (durch uns und auch ihre Ko-Interpretin) auf die transkribierte Äußerung der Sprecherin zurückgeführt werden. Ihre subtilen Änderungen des Wortlauts belegen v. a. die Passung zwischen wissenschaftlicher Kategorie und der nach Brit in der transkribierten Äußerung vorhandenen Aussage. In diesem Sinne kann sie sich von einer um Exaktheit bemühten Nachbildung praktisch entfernen, solange die hinter der transkribierten Äußerung vermutete Aussage mit der reinszenierten Äußerung als übereinstimmend erscheint. *Zweitens* sind Reinszenierungen explikationsfähig und werden auch in Datensitzungen selbst zum thematischen und damit potentiell auch zum interpretativen Gegenstand einer hermeneutisch verfahrenden methodologischen Praxis der Ethnografie. Die Performativität des Interpretierens stellt keinen prinzipiellen »blinden Flecken« der wissenschaftlichen Interpretation dar, sondern die eigene performative Arbeit wird – wie wir sehen konnten – bis zu einem gewissen Grad immer auch mit thematisiert. *Drittens* lässt unsere Untersuchung sichtbar werden, dass die Interpretin Anne die Performativität des Interpretierens sprachlich nicht in ihr handschriftliches Interpretationsprotokoll überträgt und damit das verbindende »als« zwischen den beiden »etwas« im Vollzug eines Medienwechsels vom mündlichen Interpretationsgespräch ins schriftliche Protokoll über das Interpretationsgespräch nicht dokumentiert.

Was macht nun die hier untersuchten Arbeiten zu Arbeiten des ethnografischen Interpretierens? Sie werden zu Arbeiten des ethnografischen Interpretierens

v. a. durch die praktische Anerkennung der von Heidegger beschriebenen Struktur der Hermeneutik (»etwas als etwas« zu verstehen). Die hier vorliegende Untersuchung konnte jedoch auch empirisch herausarbeiten, dass die Ethnografinnen mit ihrer praktisch interpretativen Arbeit an ihrem empirischen Datenmaterial diese Struktur der Hermeneutik als eine hermeneutische Kette fortschreiben und dem »etwas als etwas« ein weiteres »als etwas« anfügen. Die ethnografische Praxis ist in diesem Sinne selbst sequenziell, indem sie praktisch ein neues Element einer hermeneutischen Kette hervorbringt. Dieses praktische Hervorbringen eines neuen Elements wird durch die Interpretinnen auch sequenziell organisiert (auch wenn es teilweise von den methodologisch formulierten, indexikalen Anleitungen der Sequenzanalyse abweicht). Die Ethnografinnen versuchen mit ihrer Arbeit, die von ihnen im Feld beobachtete Sequenzialität der von ihnen zu untersuchenden Praxis zunächst zu konservieren, um sie anschließend hermeneutisch »abschreiten« zu können. Dabei führen unterschiedliche Konservierungstechniken zu unterschiedlichen Sequenzialitäten (Beobachtungsprotokoll, mündliches Erinnern, transkribierte Audioaufzeichnung), die immer Ko-Produkte der eigenen ethnografischen Praxis sind. Dementsprechend neigt der hier zugrunde gelegte praxistheoretische, insb. ethnomethodologische Ansatz dazu, ethnografisches Interpretieren als einen aktiven Prozess des produzierenden Verstehens zu beschreiben. Im Vollzug des Verstehens werden wissenschaftliche Traditionen in Form von Diskursen, Theorien, Konzepten, Kategorien, Begriffen, Fragestellungen etc. aktiv im Jetzt-hier einer Arbeitsbesprechung oder Datensitzungen durch die Praktiken der Ethnografinnen (fortwährend) hervorgebracht, um deren Erfahrungen als ethnografisch relevante Erfahrungen *ad hoc* wahrnehmbar, berichtbar, interpretierbar etc. zu machen. Aus dieser ethnomethodologischen Perspektive wäre die ethnografische Praxis des Interpretierens ein aktives Verstehen von Gegenwart und multipler Vergangenheiten (zumindest der wissenschaftlichen und der zu erforschenden Vergangenheit) durch konkrete Interpretinnen und weniger – wie Gadamer es vorschlägt – das durch Interpretinnen vollzogene Geschehen der Tradition.

Das hier untersuchte »Lebenswelt pair« macht uns auf die impliziten praktischen Arbeiten des Interpretierens aufmerksam, die nachfolgende methodologische Überlegungen mit einbeziehen sollten, bzw. müssen, wenn sie die eigene Praxis adäquat empirisch reflektieren und zugleich praktisch anleiten wollen.

Anhang: Transkriptionszeichen, Lemmata und Siglen

(.)	Mikropause
(-); (--); (---)	Pausen von ca. 0.25; 0.5; 0.75 Sek.
(1.5)	Pause in gemessener Länge
°h; °°h und h°; h°°	Ein-/Ausatmen von ca. 0.25; 0.5 Sek.
°$	Klicks, Schnalzlaute
gibt_s	Verschleifungen
=	unmittelbarer Anschluss
: ::	Dehnung von ca. 0.25; 0.5 Sek. Länge
beTONUNG	betonte Silben in Großschrift
((lacht))	Paraverbale Äußerungen und Ereignisse
<<:-)>>	»smile voice«
( )	unverständliche Passage
(schnell)	unsichere Transkription
[Überlappung]	Überlappung mit der entsprechenden Passage in der nächsten Zeile
	Verweis auf im Text behandelte Transkriptzeile

Tonhöhenbewegung:

?	hoch steigend
,	mittel steigend
–	gleichbleibend
;	mittel fallend
.	tief fallend

Tonhöhenregister:

<<t> >	tief
<<h> >	hoch

Sprechgeschwindigkeit:

<<f> >	forte, laut
<<p> >	piano, leise
<<all> >	allegro, schnell
<<len> >	lento, langsam

Die nachfolgenden Namen sind Pseudonyme

AiB	Forschungsprojekt »Alltag in Bildungseinrichtungen«
Anne Adler	Wiss. Mitarbeiterin im Projekt AiB
Brit Brand	Wiss. Mitarbeiterin im Projekt AiB

Über die narrative und interpretative Ordnung der experimentellen Praxis

Hans-Jörg Rheinberger

In der Reflexion der neuzeitlichen Wissenschaften auf ihr eigenes Geschäft erscheinen die Dinge selbst immer schon als in einer intelligiblen Schrift geschrieben; man muss sie nur entziffern lernen. In diesem Vortrag möchte ich diesem traditionellen Bild eine besondere Wendung geben: Indem ich es aufnehme, werde ich zugleich versuchen, es zu unterlaufen.[1]

Die ehrwürdige Metapher von der Lesbarkeit der Welt und der Lettern, in denen das Buch der Natur geschrieben ist, korrespondiert mit diesem Anspruch auf Selbst-Exposition. Wie Hans Blumenberg darlegte, hat sie die Wissenschaften von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart begleitet, von der mathematischen Vision Galileis über die Selbstschreibevorrichtungen der Physiologie des 19. Jahrhunderts bis hin zum Buchstabenuniversum der molekularen Genetik.[2] Das Demarkationskriterium für einen Diskurs, der sich als ein wissenschaftlicher ausgeben kann, war es demnach immer, es den Dingen zu ermöglichen, sich selbst gemäß ihrer eigenen Grammatik und ihres eigenen Lexikons auszudrücken. In dem Maße, wie es gelänge, einen solchen Raum der Selbst-Darstellung zu schaffen, wäre die wissenschaftliche Rede transparent, gewissermaßen durchscheinend für die Dinge, und das damit einhergehende Wissen wäre wesentlich ungetrübt durch die Medien seiner Repräsentation. Anders gesagt: Es würde in dieser Repräsentation aufgehen. Die Frage wäre also nicht, ob wissenschaftliche Texte erklären oder auslegen. In letzter Instanz bestünde ihre Wissenschaftlichkeit nicht in der Tatsache, dass sie im Gegensatz zu einem verstehenden Register im Modus der Explikation, nomothetisch statt idiographisch verfahren würden, oder wie die anderen, aber epistemologisch äquivalenten Distinktionen alle heißen mögen. Wissenschaftliche Texte würden sich von den vielen erfundenen oder wahren Geschichten, die wir uns über alles Mögliche erzählen, genau dadurch unterscheiden, dass sie *einen anderen Autor* haben.

1 Für eine vorläufige Exposition hierzu siehe: Rheinberger, Hans-Jörg, Noch etwas über die experimentelle Ordnung der Dinge, in: Michel, Matthias (Hg.), Wissenschaft und Welterzählung. Fakt & Fiktion. Die narrative Ordnung der Dinge, Zürich 2013, 270-271.

2 Blumenberg, Hans, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a. M. 1981.

Die Frage nach einer narrativen oder interpretativen Ordnung wissenschaftlicher Dinge würde also letztlich bedeuten, nicht nur die Frage nach den Gegenständen des Wissens zu stellen, sondern auch und vor allem nach dem *Subjekt* der Wissenschaften. Beim Versuch, die Frage in dieser Form zu beantworten, steht man dann früher oder später unweigerlich vor einer Alternative, die man etwa so formulieren kann: Entweder man stellt sich auf die Seite der gerade skizzierten Position und lässt damit den Wissenschaftler, das weltliche Subjekt, hinter der Transzendenz der göttlichen oder säkularen Ordnung der Dinge verschwinden. Epistemologisch gesehen macht das keinen Unterschied. Dann sind die Subjekte der Wissenschaften die Objekte selbst, die sich in dem ihnen gemäßen Idiom zur Sprache bringen. Oder man lehnt diese Art des Objekt-Subjektivismus ab und ordnet den wissenschaftlichen Diskurs über die Ordnung der Dinge in den Strom all jener Geschichten ein, die *wir* uns erzählen. In der Konsequenz dieser Alternative sind die Wissenschaften, je nach Temperament, dann nichts anderes als wenige große oder viele kleine Erzählungen; das wissenschaftliche Wissen verliert seinen privilegierten Status. So sieht die klassische Trennungslinie aus.

In meinem Buch über *Experimentalsysteme und epistemische Dinge* habe ich zu zeigen versucht, dass sich die experimentelle Ordnung der Dinge in einem Prozess realisiert, der sich in Experimentalsystemen kondensiert.[3] Und im Zusammenhang damit glaube ich, dass sich mit einem solchen praxeologischen Zugriff, also dem Übergang von einer Sicht auf Wissenschaft als einer epistemisch privilegierten – oder auch nicht privilegierten – *Sprache* zu einer Sicht auf Wissenschaft als epistemische *Praxis*, vielleicht eine Möglichkeit eröffnet, dieser Dichotomie zu entgehen, sie zumindest jedoch porös zu machen. Lassen Sie mich also zunächst ein paar Worte über Experimentalsysteme sagen. Man kann sie als die jeweils aktuellen und aktualisierenden Anordnungen ansprechen, in denen Dinge von epistemischem Interesse Gestalt annehmen können. Um es schärfer zu formulieren: Nur im Kontext solcher Anordnungen können Naturphänomene zu Gegenständen des Wissens werden; Kontexte dieser Art sind unerlässlich, um Gegenständen den Charakter von Wissensdingen zu verleihen. Für den Experimentator präsentiert sich dieser Kontext zunächst einfach als ein instrumenteller, als ein Set von Vorrichtungen, die für die experimentelle Arbeit unerlässlich sind. Bei näherem Hinsehen jedoch zeigt sich, dass dieser Kontext immer schon aus dem besteht, was man mit Edmund Husserl als ›sedimentiertes‹ Wissen bezeichnen kann.[4] Forschungstechno-

3 Rheinberger, Hans-Jörg, Experimentalsysteme und epistemische Dinge, Göttingen 2001.
4 Husserl, Edmund, Der Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem, in: ders., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, hg. von Walter Biemel, Husserliana Bd. 6, Den Haag 1976, 365-386.

logien sind materialisierte Wissensumgebungen – als »reifizierte Theoreme« hat Gaston Bachelard sie bezeichnet.[5] Man kann sie als kollektiv autorisierte Wissensträger betrachten, die in ihrer Beziehung zu einem epistemischen Objekt so etwas wie trans-subjektive Generatoren von epistemischen Ereignissen und von Überraschungen darstellen. Es sind, so könnte man es auch formulieren, Maschinen zur Erzeugung von epistemischen Differenzen.[6] In eine solche Forschungskonfiguration eingelassenes sedimentiertes Wissen besitzt also Handlungsmacht, *agency*, wie man im Jargon der *Science and Technology Studies* und insbesondere der *Actor Network Theory* auch sagt.

Damit sind wir bei der Geschichte angelangt. Denn es gibt gute Gründe zu der Annahme, dass das Wesen der Geschichte in kanalisierter Kontingenz besteht. Die Geschichte lebt von, mit und aus Ereignissen. Aber ohne geeignete Randbedingungen kann sich ein Zufall nicht als Ereignis vollziehen. Ohne Ereignisse aber gibt es keinen historischen Prozess.

Genauso – um zum Erzählen überzugehen – lebt eine gute Story von überraschenden Wendungen im Rahmen eines Plots. Und in einer richtig guten Geschichte ist es der Plot selbst, der die Wendungen provoziert, ohne dass sie jedoch vorwegnehmbar wären. In seinem Buch *Grains et issues* von 1935 hat der aus Rumänien stammende Autor Tristan Tzara, eine der führenden Figuren des Dada in Zürich und dann des Pariser Surrealismus, seine Sicht einer guten literarischen Geschichte wie folgt dargestellt. Nicht zufällig steht die Passage unter dem Titel *Der experimentelle Traum*:

> Die Erzählung folgt dabei und verteilt sich zwar auf den Rahmen einer logischen Entwicklung, die sich jedoch reduziert auf die Äußerung einer Wiedergabe aufeinanderfolgender Tatsachen, so dass der Rahmen offen bliebe für einen irrationalen Rest lyrischer Natur. Dieser wiederum schwappt über das Gefäß, das ihm zugedacht ist, und versenkt und überflutet zuweilen die rationelle Basis, das Fundament, das Gerüst der Erzählung. Es ist ein lyrischer Überbau, dessen Elemente sich aus der Struktur selbst ableiten und der, einmal realisiert, von der Höhe seiner neuen Macht auf diese letztere zurückwirkt. Zuweilen weiß er seine Virulenz so weit zu entwickeln, dass er die Bedeutung dieser Struktur unterminiert, sie korrumpiert, sie aufhebt und in ihrem Wesen zunichte macht.[7]

So sah Tzara im Raum der literarischen Produktion ein Gerüst, das geeignet ist, »der Entstehung neuer, vom ursprünglichen Plan nicht vorhergesehener

5 Bachelard, Gaston, Le rationalisme appliqué, Paris 1949, 103.

6 Wilhelm Johannsen sprach seinerzeit über ›Geno-Differenzen‹ als den epistemischen Objekten der genetischen Experimentalsysteme seiner Zeit. Johannsen, Wilhelm, The genotype conception of heredity, in: American Naturalist 45 (1911), 129-159, 150.

7 Tzara, Tristan, Grains et issues [1935], hg. von Henri Béhar, Paris 1981, 155-156.

Ereignisse Vorschub zu leisten«.[8] Hier steht der historische Prozess dem literarischen Prozess Pate.

Doch zurück zu den Wissenschaften. Im Bereich der Wissenschaften kennen wir solche Strukturen als Experimentalsysteme. Sie bereiten Raum für Wissen provozierende Kontingenzen, für epistemische Überraschungen, die mehr sind als die flüchtigen Intuitionen und Zufälligkeiten eines glücklichen Augenblicks. Es sind praktische Anordnungen, die sowohl Geschichte – durch ihre temporale Ordnung – als auch Geschichten – durch die damit einhergehende permanente Verschiebung und Verlagerung von Bedeutungen – hervorbringen. Sowohl die Geschichte als auch die Geschichten, die die Wissenschaften aus sich heraustreiben, sind das Ergebnis jener Differenzmaschinen, als welche wir Experimentalsysteme anzusehen haben. Sie ins rechte Licht zu setzen, ist eine der großen Aufgaben der Wissenschaftsgeschichte. Was sie verlangt, ist also – so könnte man es auch sagen – die Arbeit an einer Poetologie der Forschung.

Von Michael Polanyi, der seine Laufbahn als physikalischer Chemiker begann und sich dann der Wissenschaftsphilosophie zuwandte, gibt es die folgenden, für unseren Kontext relevanten und bemerkenswerten Sätze über das, was man die *Forschungssituation* nennen könnte.[9] Er lautet:

> Ich schreibe dieses Vermögen eines Dings, sich zukünftig in nicht erwarteter Weise zu zeigen, der Tatsache zu, dass der beobachtete Sachverhalt ein Aspekt der Wirklichkeit ist und daher eine Bedeutung besitzt, die durch keine unserer Vorstellungen über jeden einzelnen seiner Aspekte erschöpft wird. Das Vertrauen, dass ein uns bekanntes Ding *real* ist, bedeutet daher: Wir ahnen, dass es die Unabhängigkeit und Kraft hat, sich in der Zukunft auf eine Weise darzustellen, auf die bisher noch niemand gekommen ist.[10]

Aus der Perspektive des Forschers könnte man auch sagen, dass die Situation, mit der wir es hier zu tun haben, wesentlich durch einen Akt der Delegation ausgezeichnet ist. Ein Experimentalsystem einzurichten, das um ein epistemisches Objekt kreist und einige der nicht ausschöpfbaren Aspekte seiner Dingheit erkundet, bedeutet letztlich, die traditionelle Subjekt-Objekt-Relation im Sinne einer Beziehung von Angesicht zu Angesicht zwischen einem Beobachter und etwas Beobachteten zu unterlaufen. In einem Experiment wird der Akt der Beobachtung an ein technisches Arrangement delegiert, das man mit dem

8 Ebd., 155.

9 Zum Folgenden vgl. auch Rheinberger, Hans-Jörg, On epistemic objects, and around, in: Witte de With Review, Vol. 1, Rotterdam 2017, 376-381.

10 Polanyi, Michael, Duke Lectures [1964], Microfilm, University of California, Berkeley 1965, Library Photographic Service, 4th Lecture, 4-5. Zitiert in: Grene, Marjorie, The Knower and the Known, Washington DC 1984, 219.

epistemischen Objekt zur Wechselwirkung bringt. Blumenberg zufolge liegt das Handeln auf Distanz, das hier impliziert ist, aller Konzeptualisierung überhaupt zugrunde. Forschung bestünde dann in einer Konzeptualisierung zweiter Ordnung. Sie bringt in den möglichen Bereich des Begrifflichen, was noch nicht konzeptualisiert worden ist. Sie muss daher so gestaltet werden, dass das, was dabei herauskommt – die Spuren, die der Eingriff hinterlässt – nicht völlig vorherbestimmt ist. Wären sie völlig vorherbestimmt, hätten wir es mit einem Demonstrations- und nicht mit einem Forschungsexperiment zu tun. In diesem Sinne lebt das Forschungsexperiment von seiner ›Unbegrifflichkeit‹, um Blumenbergs Ausdruck für diese merkwürdige Spannung zu verwenden.[11]

Epistemische Dinge sind also Dinge, die etwas zu wünschen übriglassen. Sie stehen im Zentrum einer besonderen Übung des Begehrens: Sie stehen für eine Erkenntnis-erzeugende Beziehung zur Welt – nennen wir sie Epistemizität. Sie ist exploratorisch, getrieben durch das Begehren zu finden und nicht einfach zu bekräftigen, was bereits gegeben oder gewusst ist. Der französische Experimentalphysiologe Claude Bernard hat diese Situation einmal sehr schön auf den Punkt gebracht, als er seinem Laborjournal anvertraute: »Wo man nicht mehr weiß, da muss man finden.«[12] Es ist vielleicht auch sprachlich nicht uninteressant, dass die Einheit der Forschung, die für gewöhnlich zu einer Publikation führt, auch als ›Befund‹ bezeichnet wird. Im Englischen kommt das noch deutlicher zum Ausdruck: Man spricht hier von einem *finding*. Experimentatoren sind Spezialisten in der Herbeiführung von Situationen, in denen das Finden möglich wird. Wissenschaftliches Finden gehorcht weder einer Logik des bloßen Zufalls noch der einer puren Notwendigkeit. Es gehorcht einer eigenen, zwischen diesen beiden Polen angesiedelten Logik, die sich sowohl der stochastischen Strenge der ersteren als auch der deterministischen Strenge der letzteren entzieht. Es ist eine Auseinandersetzung mit der materiellen Welt, die auf der einen Seite intime Vertrautheit mit den im Spiel stehenden Dingen erfordert, auf der anderen Seite aber zugleich die Fähigkeit zur Distanzierung. Es hat sich eingebürgert, das Ereignishafte der Forschung unter den Begriff der Serendipität zu bringen, und es ist vielleicht nicht ganz zufällig, dass der Ausdruck, den Robert Merton in die Wissenschaftsforschung einführte, auf ein persisches Märchen Bezug nimmt.[13]

---

11 Blumenberg, Hans, Theorie der Unbegrifflichkeit, hg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 2007.

12 Bernard, Claude, Cahier de notes 1850-1860, hg. von Mirko D. Grmek, Paris 1965, 135.

13 Merton, Robert K./Barber, Elinor, The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science, Princeton 2006. Der Titel des Buches unterwirft den Begriff gewissermaßen seiner eigenen Logik.

Schließen möchte ich diesen ersten Teil meines Vortrags mit einem historischen Beispiel für die rekursive Erzählmacht des experimentellen Geschehens. Es bezieht sich auf meine Fallstudie zur Geschichte der Erforschung der Proteinsynthese. Paul Zamecnik, dessen Labor am Massachusetts General Hospital in Boston im Fokus dieser Studie stand, war von den späten 1950er Jahren bis zur Mitte der 1980er Jahre immer wieder einmal zu verschiedenen Anlässen eingeladen, zusammenfassend über seine Arbeit zu berichten. Wenn man sich diese Serie von Berichten in chronologischer Reihenfolge anschaut, so fällt auf, wie sich über einen Zeitraum von 25 Jahren die Sicht auf die eigene Forschung wandelte. Am Ende der 1950er Jahre, als die Forschung der Gruppe ins Licht der im Entstehen begriffenen Molekularbiologie rückte, präsentierte Zamecnik seine Geschichte in einem Vokabular, das von operationalen Begriffen beherrscht war und die Techniken reflektierte, mit denen seine Gruppe den in Frage stehenden Synthesevorgang analysierte[14]: Aminosäuren wurden in Proteine ›eingebaut‹, den Befund reflektierend, dass sich die in Aminosäuren zugefügte Radioaktivität im Lauf des Experiments mit Protein verband. ›Mikrosomen‹ und später ›Ribonukleoproteinpartikel‹ wurden als die Orte der Synthese identifiziert, erstere ein Verweis auf winzige Partikel, die im Schwerefeld der Ultrazentrifuge gerade noch sedimentieren, letztere ein Hinweis auf deren chemische Zusammensetzung. Das Molekül, an das überraschend Aminosäuren banden, war eine ›lösliche RNA‹, ein Hinweis darauf, dass sich das Molekül unter den gegebenen Bedingungen nicht zentrifugieren ließ. Und so fort. Die Terminologie blieb sozusagen phänomenologisch im Rahmen der technischen Bedingungen des Experimentalsystems und vermied theoretische Festlegungen. Zwanzig Jahre später hieß es, das Labor habe in den späten 1940er Jahren mit der Erforschung der ›Ribosomen‹ begonnen, in der Mitte der 1950er Jahre die ›Transfer-RNA‹ entdeckt und damit einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis ›der Sprache der Gene‹ geleistet, d. h. zum Prozess der ›Translation‹, wie er sich in den späten 1950er Jahren abzeichnete.[15] Nun wurde die Geschichte von Anfang an als eine Geschichte der Molekularbiologie erzählt. Man sieht hier, wie sich die Geschichte, die ein solches System über die Jahre hinweg zu erzählen erlaubt, mit der Dynamik selbst fortbewegt, die ein solches nach vorne offenes Experimentalsystem zu erzeugen in der Lage ist.

---

14 Vgl. Zamecnik, Paul, Historical and current aspects of the problem of protein synthesis, The Harvey Lectures 1958-59, New York 1960, 256-281.

15 Vgl. Zamecnik, Paul, Historical aspects of protein synthesis, in: Annals of the New York Academy of Sciences 325 (1979), 269-301.

Im zweiten Teil meines Vortrags möchte ich kurz auf die historiographischen Konsequenzen zu sprechen kommen, die sich aus dieser epistemologischen Perspektive auf den wissenschaftlichen Forschungsprozess ergeben. Wenn Experimentalsysteme als privilegierte Orte epistemischer Ereignishaftigkeit angesehen werden können, so können sie auch als Einheiten der historiographischen Erzählung dienen. Im Lauf der letzten zwei Jahrzehnte habe ich versucht, diese Möglichkeit mit einer Reihe von Fallstudien auszuloten.[16] Eine der Herausforderungen solcher Studien ist es, die Illusion zu vermeiden, als könne man die Historiographie direkt auf die historische Dynamik des Prozesses legen. Georges Canguilhem hat vielleicht am eindringlichsten vor einer solchen Konflation gewarnt. In seinem grundlegenden Vortrag vor der kanadischen Gesellschaft für Geschichte und Philosophie der Wissenschaften 1966 in Montreal über den *Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte* hat er für eine klare Auseinanderhaltung zum einen der Dinge da draußen, zum anderen der Objekte der Wissenschaften und schließlich des Gegenstandes der Wissenschaftsgeschichte plädiert. Deren Unterschiede hat er wie folgt zur Sprache gebracht:

> Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte hat mit dem Gegenstand der Wissenschaft nichts gemeinsam. Der wissenschaftliche Gegenstand, der vom methodischen Diskurs konstituiert wird, ist sekundär – wenn auch kein Derivat – gegenüber dem natürlichen, dem anfänglichen Gegenstand, den man darum auch als Vorwand, als Prä-text, bezeichnen könnte. Die Wissenschaftsgeschichte hat es mit diesen sekundären, nicht natürlichen, kulturellen Gegenständen zu tun, leitet sich aber von ihnen ebenso wenig her wie diese von den natürlichen Gegenständen. Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte ist in der Tat die Geschichtlichkeit des wissenschaftlichen Diskurses, sofern sich darin ein Vorhaben ausdrückt, das von innen normiert, dabei jedoch von Zwischenfällen durchkreuzt, von Hindernissen verzögert oder abgelenkt und von Krisen, d. h. von Entscheidungs- oder Wahrheitsmomenten, unterbrochen wird.[17]

Canguilhem polemisiert hier gegen eine historische Erzählung, die den Gegenstand der Wissenschaften einfach emuliert, indem sie Gebrauch vom Vokabular der Wissenschaften selbst macht. Ihm zufolge bedarf es jedoch im Gegenteil eines eigenen Vokabulars, das geeignet ist, den *historischen* Charakter der wissenschaftlichen Entwicklung zu erfassen, eines Prozesses also, der Canguilhem zufolge zugleich normalisiert und von Krisen geschüttelt ist. Es gilt, einen Prozess

16 Vgl. Rheinberger, Hans-Jörg, Experimentalsysteme und epistemische Dinge, ders., Epistemologie des Konkreten, Frankfurt a. M. 2006.

17 Canguilhem, Georges, Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte, in: ders., Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie, Frankfurt a. M. 1979, 22-37, 29-30.

zu erfassen, der die Bedingungen seiner eigenen Regulation und zugleich die Bedingungen seiner kritischen Überschreitung schafft, ohne die es eine solche Art von Historizität nicht geben würde. Aus der Perspektive von Experimentalsystemen läuft das auf eine besondere Form von *microstoria* hinaus. Es ist eine Mikrogeschichte, die sich abhebt von anderen traditionellen Formen von Mikrogeschichte, die natürlich auch ihren Platz in der Agenda der Wissenschaftshistoriographie haben wie etwa Biographien oder Institutionengeschichten. Der Fokus dieser Art von *microstoria* liegt auf der Materialität des Forschungsprozesses und den aleatorischen Momenten, die aus ihr hervorgehen und in der Lage sind, ihn in unvorhergesehene Richtungen zu lenken.

Das Vokabular einer historischen Epistemologie, die sich einer solchen Herausforderung stellt, liegt in den Annalen der traditionellen Epistemologie nicht auf Abruf bereit. Es erfordert sozusagen den Blick von unten, nicht die Vogelperspektive, die sich auf die theoretischen Produkte und dann auch noch ausgewählter Wissenschaften wie der Physik fokussiert. Ihre privilegierte Form sind Fallstudien mit ihrem eigenartig metonymischen Charakter: Sie sind sehr konkret, weisen als solche aber über sich hinaus. Ihre Form der Generalisierung ist *pars pro toto*. Genau das unterscheidet eine *microstoria* von einer bloßen Lokalgeschichte. In diesem Sinne könnte man ihre Rolle für die Wissenschaftsgeschichte vergleichen mit der Rolle von Experimenten in den Wissenschaften. Ist doch auch jedes Experiment ein konkretes, singuläres Ereignis. Aber auch hier ist es so, dass es als Experiment nur akzeptiert wird, wenn es zugleich als eine Instanziierung eines über den Einzelfall hinausweisesenden Stands der Dinge erscheint. Sonst wäre es nicht viel mehr als eine Spielerei, ein Zeitvertreib.

Verschiedene Zeitrahmen verlangen nach unterschiedlichen Einsätzen der historiographischen Erzählung. Der zeitliche Rahmen von Experimentalsystemen kann verglichen werden mit dem, was der Kunsthistoriker George Kubler als einen Projekt- oder Produktivitätszyklus oder auch eine ›Indiktionsperiode‹ bezeichnet, die typischerweise mehr als zehn und weniger als zwanzig Jahre beträgt.[18] Im Kontext einer Geschichte der empirischen Wissenschaften, um die es mir hier vorrangig geht, besteht eine Möglichkeit, über ein Experimentalsystem hinauszugehen, darin, eine ganze *Experimentalkultur* zum Fluchtpunkt zu wählen, die sich in der Regel über einen Zeitraum von etlichen Jahrzehnten bis zu einem Jahrhundert erstrecken kann.[19] Die Wahl

18 Kubler, George, Die Form der Zeit. Anmerkungen zur Geschichte der Dinge [1962], Frankfurt a. M. 1982.

19 Vgl. Rheinberger, Hans-Jörg, Cultures of Experimentation, in: Chemla, Karine/Fox Keller, Evelyn (Hg.), Durham 2017, 278-295.

einer Experimentalkultur als Objekt der historischen Narration ermöglicht es einerseits, den Blick auf die Praxis der Wissenschaften, der den Mikro-Zugang ja auszeichnet, zu bewahren. Andererseits erlaubt er es aber auch, darzustellen und zu verstehen, wie besondere Räume wissenschaftlicher Aktivität entstehen, die in einem einzelnen Labor nicht aufgehen, sondern die vielmehr eine Vielzahl solcher Orte umfassen. Mit seinem Begriff der ›Emergenzkultur‹ hat Gaston Bachelard auf den Kern solcher sub-disziplinären Wissensräume verwiesen: die Ermöglichung von Neuem.[20] Diese Räume in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen, bringt eine andere Form der Transzendenz mit sich als diejenige, die Experimentalsysteme als mikrologische Erzähleinheiten auszeichnet. Ist der Modus der letzteren wesentlich metonymisch, so bewegen wir uns mit Experimentalkulturen im Raum eines Netzwerks.

Und was ist schließlich mit der *longue durée*? Was könnte dem Zeitfluss, der sowohl Experimentalsysteme als auch Experimentalkulturen umfasst und noch einmal um eine Größenordnung tiefer gestapelt ist als letztere, als Leitfaden der Erzählung dienen? Wollen wir bei der Praxisperspektive bleiben, so drängen sich natürlich Foucaults ›Diskurs‹ oder ›Dispositiv‹ als mögliche Kandidaten für den Job auf. Michel Foucault zufolge besteht, was er Diskurs nennt, aus einem epochalen Bestand an Praktiken und damit verbundenen Standards sowie eines Repertoires an Gesten, in denen sie sich realisieren, und die zugleich bestimmen, was innerhalb dieses Rahmens vorstellbar, sagbar und machbar ist.[21] Wenn aber der Blick vor allem auf die Dynamik von Wissenschaft im Werden gewahrt bleiben soll, dann muss man wohl etwas spezifischer sein. Die Wissenschaften entwickeln sich im Kontext von Diskursen, aber sie stellen Kondensationspunkte und zugleich potentielle Explosionspunkte in ihnen dar. Auch Thomas Kuhns ›disziplinäre Matrix‹ mit Paradigmencharakter legt den Schwerpunkt auf Schließung und damit auf Ausschließung.[22] Wonach wir hier jedoch Ausschau zu halten haben, ist ein Narrativ, das Öffnungen und Verschiebungen entlang einer ausgedehnteren zeitlichen Trajektorie sichtbar machen kann, damit aber gerade nicht auch das Unvorwegnehmbare, das Ereignis, auf dieser zeitlichen Makroebene zum Verschwinden bringt.

Georges Canguilhem hat vorgeschlagen, solche Langzeitbetrachtungen als Geschichten zu konzipieren, die der Trajektorie von wissenschaftlichen Begriffen von einem Bereich ihrer materiellen Einnistung in ihrer Wanderung in andere folgen und diese Wanderschaft sowie die unterschiedlichen

20 Bachelard, Le rationalisme appliqué, 133.

21 Foucault, Michel, L'ordre du discours, Paris 1971.

22 Kuhn, Thomas, Second Thoughts on Paradigms, in: ders., The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change, Chicago 1977, 293-319.

Verkörperungen und Instanziierungen, die sie auf diesem Weg erfahren, zur Darstellung zu bringen.[23] Das Augenmerk richtet sich dann auf Formen des Wandels über lange Zeiträume. Ich selbst habe – zusammen mit meinem Kollegen Staffan Müller-Wille – versucht, das am Begriff der *Vererbung* zu exemplifizieren.[24] Hier ist der Erzählraum der einer Verkettung, eines *enchaînements*. Es ist aber eine Verkettung besonderer Art, der wiederum Claude Bernard einmal prägnanten Ausdruck verliehen hat: »Die Physiologie«, sagt er in diesen zu Lebzeiten unveröffentlichten Reflexionen,

> besteht aus einer Aufeinanderfolge entwicklungsfähiger Tatsachen, die einander zwar zeitlich folgen, aber nicht notwendigerweise auseinander hervorgehen. Es ist eine Kette, aber eine, deren Glieder in keiner Beziehung von Ursache und Wirkung zu einander stehen, weder zu den nachfolgenden noch zu den vorangehenden.[25]

Nun lebt jede Erzählung von der Spannung, dass man sich vorstellen kann, es hätte auch anders kommen können. Sie lebt vom Ereignis, und das Ereignis ist immer konkret und singulär. Eine abstrakte Erzählung – genauso wie ein abstraktes Experiment – ist eine *contradictio in adjecto*. Es gibt also so etwas wie eine Wahlverwandtschaft zwischen Experimentieren und Erzählen. Wir können eine Experimentalserie als eine materiale Erzählung auffassen und die Erzählung als ein Experiment. Ich denke, dass hieran eine Hermeneutik der Praxis ansetzen kann.

---

23 Canguilhem, Georges, Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris 1968.

24 Rheinberger, Hans-Jörg/Müller-Wille, Staffan, Vererbung. Geschichte und Kultur eines biologischen Konzepts, Frankfurt a. M. 2009.

25 Bernard, Claude, Philosophie. Manuscrit inédit, hg. von Jacques Chevalier, Paris 1954, 14.

Der Eigensinn der Mittel. *Doing Interpretation* mit dem Pragmatismus

Jörg Volbers

> All discourse, oral or written, which is more than a routine unrolling of vocal habits, says things that surprise the one that says them, often indeed more than they surprise any one else. Systematical logical discourse, or ratiocination, is the same sort of thing conducted according to stricter rules.
>
> John Dewey, *Experience and Nature* (1925)[1]

I. Einleitung

In diesem Text schlage ich vor, die klassischen Pragmatisten Peirce und Dewey als Vertreter der These einer *praktischen Konstitution des Verstehens* zu lesen. Ihr Ansatz steht in einem aufschlussreichen Spannungsverhältnis zu einerseits der Tradition der Hermeneutik und andererseits der analytischen Sprachphilosophie. Die analytische Sprachphilosophie erklärt das Verstehen mit Blick auf Wahrheit und Richtigkeit, entlang der Frage des gelingenden Urteils. Die Hermeneutik dagegen orientiert sich in expliziter Kritik am Primat des ›apophantischen Urteils‹ (Heidegger) an dem geistesgeschichtlichen Paradigma der Auslegung einer durch Texte zu uns sprechenden Tradition.[2]

Die hier vorgestellten Pragmatisten konzipieren das Verstehen als eine *raumzeitliche*, *körperliche* und *materielle* Praxis. Die Tradition spricht für sie somit nicht nur zu uns in Form von Texten, sondern auch als eine in Praktiken,

1 Dewey, John, The Later Works, 1925-1953: Experience and Nature [1925], hg. von Jo Ann Boydston, Carbondale 1981, 152.

2 Die analytische Orientierung an Wahrheit etwa wird in Frege, Gottlob, Der Gedanke, in: ders., Kleine Schriften, Darmstadt 1967, 342-361 gut sichtbar; ihre hermeneutische Kritik klassisch bei Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode, Tübingen 1999. Zum Verhältnis von Hermeneutik und (post-) analytischer Diskussion vgl. Tietz, Udo, Vernunft und Verstehen. Perspektiven einer integrativen Hermeneutik, Berlin 2004; zur Abgrenzung des Pragmatismus von der Hermeneutik siehe auch Shusterman, Richard, Beneath interpretation, in: Hiley, David R. (Hg.), The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture, Ithaca (NY) 1991, 102-128.

DOI:10.30965/9783657701551_010

Technologien und Artefakten artikulierte und wirkende Kultur. Der so interpretierte Pragmatismus steht postpositivistischen und poststrukturalistischen Positionen wie der Kulturtheorie[3], der *Actor Network Theory*[4], den *Science and Technology Studies*[5] und der soziologischen Praxistheorie[6] nahe. Er teilt aber wiederum mit der analytischen Tradition die Annahme, dass wir mit den modernen Naturwissenschaften über ein Paradigma gelingender Rationalität verfügen, das in einer philosophischen Erläuterung des Verstehens integriert werden muss.

Der Schlüssel zu der spezifisch pragmatistischen Verbindung von praktischer Hermeneutik und moderner Wissenschaft ist der Begriff des Experiments. Die frühen Pragmatisten begreifen die wissenschaftliche Praxis als ein Verfahren, in dem Hypothesen – und allgemein dann auch: Begriffe und Verständnisse – erst *entwickelt* werden, unter Rückgriff auf Apparate, Instrumente und Techniken. In der deutschen philosophischen und geisteswissenschaftlichen Tradition wurde und wird die Naturwissenschaft dagegen immer wieder als ein Verfahren verstanden, das auf Gewissheit, Evidenz und feste Resultate setzt.[7] Sie stellt daher die Naturforschung in einen Gegensatz zur Beweglichkeit des Denkens. Die Pragmatisten heben jedoch hervor, dass die Naturwissenschaften sowohl historisch – im Wechsel der Theorien – als auch praktisch, in der experimentellen Praxis, ihre Ergebnisse immer wieder korrigieren und variieren. Für sie ist die experimentelle Tätigkeit der eigentliche Kern der wissenschaftlichen Rationalität und die formale Theorie nur ein Mittel zum Zweck der produktiven Fortsetzung dieser Praxis.

Ich werde diese Lesart des Pragmatismus in Folgendem aber nicht so sehr mit Blick auf das Experiment vorstellen, da hier nicht das Problem der Rationalität im Vordergrund steht.[8] Vielmehr soll, in der einleitend erwähnten

---

3 Reckwitz, Andreas, Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist 2006.

4 Latour, Bruno, Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory, Oxford 2005.

5 Pickering, Andrew, Science as Practice and Culture, Chicago 1992.

6 Schmidt, Robert, Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Berlin 2012.

7 Adorno und Horkheimer sehen in der Naturwissenschaft eine »Reduktion des Denkens auf mathematische Apparatur« (Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1969, 33), das nur auf Unterwerfung und Herrschaft ziele; Gadamer behauptet noch im Jahre 1966, das Experiment sei eine »Folterung«, die der Natur entfremdet ist (Gadamer, Hans-Georg, Gesammelte Werke Bd. 2, Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register, Tübingen [2]1993, 187).

8 Einen pragmatistisch orientierten Vernunftbegriff verteidige ich in: Volbers, Jörg, Die Vernunft der Erfahrung. Eine pragmatistische Kritik der Rationalität, Hamburg 2018.

Absetzung von Hermeneutik *und* analytischer Philosophie, die These präzisiert werden, dass das Verstehen praktisch konstituiert ist. Der dabei in Anspruch genommene Begriff der Praxis muss scharf abgegrenzt werden von dem oberflächlicheren Verständnis, unser Welt- und Selbstverhältnis sei ›praktisch‹ konstituiert, weil alles Handeln und Sprechen im Kern intersubjektiv ist, d. h. auf viele Akteure verteilt. In einem solchen Verständnis ist die Praxis den Akteuren äußerlich. Es erfasst nur, dass Menschen gemeinsam handeln oder sich implizit in ihrem Handeln und Denken auf Gemeinsames beziehen.

Diese Sicht ist nicht falsch; aber sie mutet der Praxis im Grunde keine eigenständige Bedeutung zu. Anders der Pragmatismus. Für ihn ist die Praxis nicht das transparente Medium, das bloß zwischen Subjekte vermittelt. Die Praxis ist bei Peirce, und stärker noch bei Dewey, das Medium, *in dem* sich das Erkennen, Verstehen und Handeln vollzieht. Die Praxis ist in diesem Sinne, wie ich es im Folgenden nenne möchte, ›eigensinnig‹. Entscheidend ist der Wechsel ins aktive Register: Die Praxis gilt im Pragmatismus nicht bloß als Mittel, um gegebene subjektive Auffassungen zu koordinieren; ihr wird vielmehr selbst ein aktiver Beitrag zur Ausbildung, Bindung und Veränderung eben jener Auffassungen zugeschrieben.

Die Praxis ist im Pragmatismus ›eigensinnig‹, denn sie transportiert nicht nur den Sinn, sondern prägt, formiert, ja ermöglicht ihn sogar erst. Dieser Eigensinn ist wiederum darauf zurück zu führen, dass Sinn nur verkörpert existieren kann und somit alles Verstehen gebunden ist an die spezifischen Mittel, mit denen es operiert – ob dies nun Zeichen, Werkzeuge, Instrumente oder körperlich gebundene Verfahren sind (Techniken, Praktiken). Der Eigensinn der Praxis ist damit, im Kern, die These, dass das Verstehen überhaupt nur dadurch funktioniert, *indem* es sich diesen materiellen und praktischen Prozessen überlässt – so wie ein Experiment auch versucht, die Dinge selbst sprechen zu lassen.

Ich werde diese These im Folgenden in vier Schritten erläutern. Zuerst stelle ich sie in den Kontext der Moderne, als eine Variante der seit Kant immer wieder diskutierten Idee einer unhintergehbaren Interpretiertheit der Welt. In einem zweiten Schritt rekonstruiere ich Peirces semiotische Kritik der unmittelbaren Erfahrung, womit die Grundidee des Eigensinns bereits in ihrem Kern erfasst ist: Bedeutungen sind für Peirce nie unmittelbar erfahrbar, sondern nur im steten Gebrauch von Zeichen, die sie vermitteln. Während Peirce diese vermittelnden Beziehungen mit einem festen Raster vorgegebener logischer Grundformen analysiert (den ›Kategorien‹) und aus ihnen unterschiedliche mögliche Zeichenklassen ableitet, legt Dewey ihre Entstehung noch stärker in die Praxis selbst. Er weitet damit, wie ich drittens zeigen möchte, die These des Eigensinns aus. Er öffnet die Vielfalt der Zeichenbeziehungen hin zu

der Vielfalt der Praktiken und Artefakte, die als je spezifische Mittel dienen, um stabile Beziehungen in der Erfahrung herzustellen. Im letzten Abschnitt fasse ich noch einmal zusammen, was es heißt, mit dem Pragmatismus Interpretation praktisch zu verstehen.

II. Interpretation und Erfahrung

Ich begreife den Pragmatismus als eine Variante eines, wie ich ihn nennen werde, ›weiten Interpretationismus‹. In einem engeren Sinne verstanden, ist Interpretation eine Praxis des Umgangs mit Texten, die einen gegebenen Text (besser) zu verstehen versucht. Dabei wird – das unterscheidet die Interpretation vom einfachen Lesen – auf bewusste Techniken der Auslegung zurückgegriffen, wie den Vergleich mit anderen Schriften oder inhaltliche Abwägungen zur Kohärenz, Struktur und Intention des Textes. Da die Interpretation eine Praxis des Verstehens ist, und da sich schon seit der frühen Neuzeit die Metapher etabliert hat, dass es neben der Bibel noch ein anderes Buch zu verstehen gibt, nämlich das Buch der Natur, bietet es sich an, diesen Begriff zu verallgemeinern. Interpretation in diesem weiten Verständnis greift nicht nur bei Texten, sondern bei allen Akten des Verstehens. Nach dem weiten Interpretationismus gibt es kein Verstehen, das nicht das Resultat einer Deutung ist.

Nietzsche spitzt diesen Gedanken auf charakteristische Weise zu. Er behauptet, alle angeblichen geschichtlichen Fakten seien im Grunde das Resultat gewaltsamer Aneignungen, das Produkt historisch wechselnder Deutungen, die einen Sachverhalt – wie etwa die Strafe – interpretativ in ein neues, dem eigenen Interesse dienliches Licht stellen. So ist »die ganze Geschichte eines ›Dings‹ [...] eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen«[9]. Freilich spricht Nietzsche nicht nur von Deutungen, sondern von »Überwältigungsprozessen«, von »Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion«[10]. Mit seiner Sensibilität für Machtfragen legt er die Schwachstelle des weiten Interpretationismus bloß. Eine Welt, die uns nur noch als interpretierte Welt begegnet, stellt scheinbar keine objektiven Fakten oder Maßstäbe zur Verfügung, die im Dissens Halt oder Widerstand bieten. Nietzsche sieht, dass dadurch die Welt selbst zur Beute werden kann – die Autorität der Wahrheit weicht

9 Nietzsche, Friedrich, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, Berlin 1999, 314.

10 Ebd.

der Autorität des Siegers, der Geschichte schreibt. Ein Problem, das in Zeiten ›alternativer Fakten‹ so gängig wie ungelöst ist.

Einigen scheint es attraktiv, angesichts dieser Konsequenz den weiten Interpretationismus abzulehnen und die Vernunft wieder auf die Fakten einzuschwören.[11] Doch der ebenso vage wie verbreitete Gedanke einer unhintergehbaren Interpretiertheit der Welt ist keinesfalls das Produkt einer postmodernen Verirrung. Er findet sich in aller Entschlossenheit bereits bei Kant, für den unsere Wahrnehmung der Welt (›Erscheinungen‹) nie die Dinge erschließt, wie sie an sich sind. Kant wollte damit nicht das unendliche Spiel der Zeichen und Interpretationen lostreten. Im Gegenteil sollte die ›kopernikanische Wende‹ das naturwissenschaftliche Denken vor dem Abgrund des Skeptizismus bewahren und zugleich die menschliche moralische Handlungsfähigkeit bewahren. Die Gegenseite der kritischen These, dass alle Welterfahrung Interpretation sei, ist für Kant die dogmatische Unterstellung, dass wir im Grunde schon alles über die Welt wissen – oder die dazu spiegelbildliche Resignation, dass wir im Grunde nichts über die Welt wissen können.[12] Die These der unabweisbaren Interpretiertheit der Welt hat somit, wenn wir Kant folgen, einen genuin aufklärerischen Wert: Sie verhilft zu einem kritischen Selbstbewusstsein, das sich eingesteht, dass manche Fragen, Probleme und Phänomene, mit denen es ringt, auch durchaus die Folge der *eigenen* Art und Weise sein könnten, mit denen es der Welt begegnet. In dieser Perspektive ist das ›Ding an sich‹ der Preis einer aufgeklärte Selbstkritik.

Die pragmatistische These des Eigensinns der Interpretationspraxis bietet nach der hier eingenommen Lesart eine Option, den weiten Interpretationismus samt seiner aufklärerischen Implikationen zu teilen, ohne diesen Preis zu zahlen. Ein erneuter Blick auf Nietzsche hilft, dies auf den Punkt zu bringen. Nietzsche folgt bei aller Kritik am Subjekt weiterhin dem klassisch neuzeitlichem Subjektivismus, insofern er Interpretation einseitig als eine machtvolle Aneignung des Interpretierten durch das interpretierende Subjekt begreift. Die pragmatistische Auffassung bricht diese einseitigen Machtverhältnisse auf. Zur Interpretation tragen demnach nicht nur die beteiligten Akteure bei; sie wird auch durch die Mittel, Zeichen und Praktiken geformt, in denen sich die Interpretation vollzieht. Die Interpretation operiert nach der hier eingenommenen Deutung des Pragmatismus somit notwendig

11 Pinker, Steven, Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress, New York 2018.

12 So tadelt Kant den Dogmatismus auch als »faule Vernunft (ignava ratio)«, die glaubt, sich der »Naturuntersuchung« entziehen zu können (Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1998, B 717).

mit und *durch* das Interpretierte, so dass die Frage, was die bestimmende Kraft hinter einer Deutung ist, nicht aus philosophischer Höhe von vornherein beantwortet werden kann.

Die Praxis der Interpretation ist in diesem Sinne gerade keine souveräne Praxis der Aneignung und Unterwerfung. Sie operiert mit Kräften, Mitteln und Verhältnissen, die sie nicht vollständig beherrscht – und für den Pragmatismus kann sie *nur* unter Einsetzung solcher auf den ersten Blick heteronomen Faktoren zum Erfolg kommen. Der Begriff des Eigensinns soll diese Verschiebung der Machtverhältnisse zusammenfassen: Die Interpretationspraxis, wie sie hier mit dem Pragmatismus verstanden wird, ist eigensinnig im Doppelsinn des Wortes. So können die konstitutiven Operationen und Elemente der Praxis dem Gesamtziel nur dienen, weil sie auf ihre spezifische Art und Weise funktionieren (sie haben ihren ›eigenen‹ Sinn, den sie zur Praxis beitragen); und sie sind zugleich ›eigensinnig‹, weil sie sich genau deshalb auch immer wieder dem Gesamtziel entziehen, es verschieben und es irritieren.[13]

Diese Deutung des Pragmatismus korrigiert eine lange Zeit vorherrschende sprachphilosophischen Lektüre. Essentiell für diese Relektüre ist eine Ausweitung der konstitutiven Medien des Verstehens. Die Sprachphilosophie hat die Vermittlung des Weltverhältnisses vor allem auf die Leistung der Sprache zurückgeführt. So deutet Rorty den Pragmatismus als einen sprachphilosophisch rekonstruierbaren Holismus, für den an die Stelle der Vernunft das demokratische Gespräch tritt. Für Rorty befreit der Pragmatismus das Denken von einer autoritären Unterwerfung unter angeblich gegebenen Tatsachen: »[T]here are no constraints on inquiry save conversational ones.«[14] Diese Annahme ist sinnvoll, solange die Sprache als einzige wirklich relevante Vermittlungsinstanz gilt: Wenn wir die Welt nur durch Sprache zu fassen kriegen, dann ist die Veränderung der Sprache auch das einzige Mittel, um die Welt neu zu verstehen. Alle Unterstellungen eines angeblichen sprachextern gegebenen Maßstabs des Denkens und Handelns werden somit identifizierbar

---

13 Variationen der These eines ›Eigensinns‹ finden sich im Diskurs der Performativität, dort insbesondere in den wissenschaftstheoretischen Studien; vgl. Pickering, Andrew, Science as Practice; Rheinberger, Hans-Jörg, Experimentalsysteme, Epistemische Dinge, Experimentalkulturen. Zu einer Epistemologie des Experiments, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (1994), 405-417. Sie wird in der Soziologie genutzt, um den handlungstheoretischen Individualismus zugunsten einer Logik der materiellen ›Aktanten‹ auszuhebeln (Latour, Reassembling the Social). Und sie weist nicht zuletzt Spuren des spinozistischen Denkens auf, das durch Hegel und dessen breite anglophone Rezeption die pragmatistische Theoriebildung massiv beeinflusst hat.

14 Rorty, Richard, Pragmatism, Relativism, and Irrationalism, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 53 (1980), 717-738, 726.

als Behauptungen (›claim‹) und damit wieder in den Diskurs, oder, wie Rorty bevorzugt formuliert, in das Gespräch eingerückt.

Diese Position verliert freilich an Plausibilität, wenn es *mehr* Prozesse und Medien der Vermittlung gibt, als es der Dualismus ›Sprache und Welt‹ suggeriert. Das ist der Ausgangspunkt der hier eingenommenen Lektüre der pragmatistischen Klassiker. Sie postulieren unterschiedliche Faktoren, die auf je eigene Art zum Weltverhältnis beitragen und sich dabei gegenseitig beeinflussen. Diese Pluralität unterläuft das Schema, wonach das Verstehen entweder der Autorität der gedeuteten Welt oder des deutenden Subjekts unterworfen sein muss. Diese Pluralität von Wirkfaktoren findet ihren Ausdruck unter anderem im Begriff der ›Erfahrung‹, einem Grundbegriff der Klassiker, der von der sprachphilosophische Rezeption des Pragmatismus eher als ein Problem gesehen wird.[15] Schon bei Peirce findet sich die Annahme, dass Erfahrung immer in sich differenziert gedacht werden muss, als ein Zusammenspiel von Präsenz, Reaktion und Allgemeinheit. Das eröffnet die Möglichkeit, das Verhältnis von Erfahrung und Verstehen als ein komplexes Phänomen zu betrachten, das nicht auf die Alternative ›unmittelbar oder vermittelt‹ reduziert werden kann. Auch Verständnisse müssen in konkreten Gegenständen erfahren werden, in Zeichen; und es gibt dem Pragmatismus zufolge ganz verschiedene Formen, in denen Zeichen in der Erfahrung Bedeutungen herstellen.[16]

Die Pluralisierung der Machtverhältnisse ist somit eng verbunden mit der methodischen Annahme, die Philosophie müsse sich uneingeschränkt von der Erfahrung selbst über die Phänomene belehren lassen, die sie zu verstehen sucht. Anstatt *a priori* festzulegen, welche Art von Vermittlungen zwischen Welt und Selbst es gibt, geht der Pragmatismus davon aus, dass sich die wirklichen Vermittlungsleistungen nur in der Erfahrung zeigen und entwickeln. Der Begriff der Vermittlung, der seit Kant die moderne Diskussion um die Interpretationsabhängigkeit der Erfahrung prägt, wird vom Pragmatismus somit radikal materialistisch und realistisch gedacht. Als Mittel gelten ihm

---

15 Zum Begriff der Erfahrung bei allen drei Klassikern des Pragmatismus vgl. ausführlicher Volbers, Jörg, ›Erfahrung‹, in: Festl, Michael G. (Hg.), Handbuch Pragmatismus, Stuttgart 2018, 74-81. Eine neuere Verteidigung der sprachphilosophischen Skepsis gegenüber dem Erfahrungsbegriff bietet dagegen Koopman, Colin, Language is a Form of Experience. Reconciling Classical Pragmatism and Neopragmatism, in: Transactions of the Charles S. Peirce Society 43 (2007), 694-727.

16 Mark Halawa geht umfassend auf die ästhetische Dimension einer pragmatistischen Semiotik ein und nimmt auch detailliert zu dem Missverständnis Stellung, alle Semiotik sei immer schon logozentrisch. Vgl. Halawa, Mark, Die Bilderfrage als Machtfrage. Perspektiven einer Kritik des Bildes, Berlin 2012.

Zeichen, Werkzeuge, Apparate, Körper oder festgefügte Verfahren.[17] Und es ist eben diese materiale Dimension, die es erlaubt, die kantische Idee reflexiver Aufklärung ohne ›Ding an sich‹ zu bewahren: Nur weil die Mittel der Erfahrung nicht entzogen sind, können wir ihre vermittelnde Leistung selbst untersuchen und kritisch reflektieren. Die Notwendigkeit der eigensinnigen Vermittlung ist in diesem Verständnis keine Einschränkung des Geistes, sondern gilt als die materiale Möglichkeitsbedingung eines gelingenden Welt- und Selbstverhältnisses.

III. Peirce: Der Eigensinn der Zeichen

Um zu sehen, wie der Pragmatismus Vermittlung und Mittel zusammen denkt, müssen wir bei Peirce anfangen. Er entwickelte eine wirkmächtige Kritik dessen, was später als »Mythos des Gegebenen« (Sellars) bezeichnet wurde.[18] Dieser Ausdruck bezeichnet die These, dem menschlichen Geist wären Zustände (etwa Erfahrungen oder Gedanken) unmittelbar gegeben und könnten so verlässlich kognitiv erfasst werden. Dieses Postulat bestimmt seit Descartes die moderne Subjektphilosophie und auch noch ihre frühe sprachanalytische Kritik. Sowohl der Rationalismus als auch der Empirismus gehen von der Annahme eines introspektiven Zugangs zu isolierbaren ›eigenen‹, d. i. subjektiven, Zuständen und Gefühlen aus. Auch wenn der Weltzugang – etwa durch die Sinne – nach diesem Verständnis zweifelhaft und problematisch sein kann, im Inneren des Geistes sollen die jeweiligen geistigen Zustände durch Reflexion transparent und distinkt erfassbar sein – und können somit als Maßstab des Verstehens dienen.

Peirce argumentiert dagegen, dass wir mit jeder kognitiven – also denkenden – Bezugnahme auf das scheinbar unmittelbar Selbstgegebene dieses immer schon in ein Netz von Interpretationen einbinden.[19] Damit leugnet er keineswegs die Realität subjektiver Zustände, noch gar, dass wir

17 Dewey nannte seine eigene Position eine Zeit lang ›Instrumentalismus‹, um diese Zentralstellung des Mittels zu betonen, was ihm jedoch auch heute noch das Missverständnis einer ›instrumentellen Vernunft‹ beschert (Horkheimer, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a. M. 1992; Pinkard, Terry, Was Pragmatism the Successor to Idealism? in: Misak, Cheryl, Hg., New Pragmatists, Oxford 2007, 142-160, 162). Was diese Deutungen übersehen, ist eben der Eigensinn der Mittel.

18 Zu Peirces Semiotik vgl. Halawa, Bilderfrage, 87-162. Eine Übersicht der pragmatistischen Kritik des ›Gegebenen‹, die auch James und Dewey einschließt, gibt: Bernstein, Richard J., The Pragmatic Turn, Cambridge 2010, 106-124.

19 Peirce, Charles S., The Essential Peirce I. 1867-1893, Selected Philosophical Writings, hg. von Nathan Houser und Christian, Bloomington 1992, 11-27.

uns auf sie beziehen können. Wie wir sehen werden, schafft Peirce sogar Platz für eine Anerkennung qualitativer Dimensionen der Wahrnehmung, indem er diese unter dem Begriff der ›Erstheit‹ als eine eigenständige Kategorie der Erfahrung behandelt. Aber diese Qualitäten sind *für sich* genommen zu unbestimmt, um als Maßstab oder Evidenz zu dienen. Die von der Subjektphilosophie in Anspruch genommene kognitive Bezugnahme kann durch diese inneren Zustände nicht erklärt werden. Wenn wir uns im Alltag auf solche Zustände berufen können (wie etwa im Urteil »ich sehe etwas Rotes«), dann deshalb, weil sie bereits zu Zeichen umgearbeitet worden sind bzw. in ein umfassenderes semiotisches Bezugsystem eingebettet wurden: »[E]very concept and every thought beyond immediate perception is a sign.«[20] Die kognitive Erfassung von etwas *als* etwas ist eine Bestimmungsleistung, die ohne Zeichen nicht verständlich werden kann: »We have no power of thinking without signs.«[21] Oder, in einer späteren Formulierung, die unseren Gegenstand besser trifft: »[A]ll reasoning is an interpretation of signs of some kind.«[22]

Um diese semiotische Kritik angemessen zu verstehen, muss sie in den Kontext der bereits oben erwähnten pragmatistischen Konzeption der Erfahrung gesehen werden. Die These des ›Eigensinns‹ fußt auf der methodischen Prämisse, dass das Zeichen und das Verstehen als *Erfahrungsgegenstände* betrachtet und reflektiert werden müssen. Peirce bezeichnet seinen Ansatz auch als »thoroughgoing phenomenalism«[23], Dewey spricht von seiner »denotativen Methode«[24] und James vom »radikalen Empirismus«.[25] Die verbindende Grundidee dieser durchaus unterschiedlichen Ansätze ist, dass die im weitesten Sinne logischen Beziehungen und Verbindungen – also Beziehungen der Notwendigkeit, aber auch der Bedeutung – sich in der Erfahrung selbst bilden und verändern, so dass es nicht des Postulats eines beobachtenden Subjekts oder Diskurses bedarf, welches diese Verbindungen erst durch synthetisierende Leistung produziert. Diese Grundidee scheint bereits in Peirces berühmter ›pragmatischen Maxime‹ auf: Um die Bedeutung eines Begriffes (*conception*) zu rekonstruieren, ist es demnach erforderlich, sich die

---

20 Ders., The Essential Peirce II. 189 -1913, Selected Philosophical Writings, hg. von Nathan Houser und Christian Kloesel, Bloomington 1998, 402.

21 Ders., The Essential Peirce I, 30.

22 Ders.,The Essential Peirce II, 3.

23 Ebd., 341.

24 Dewey, Experience and Nature, Kap. 1.

25 James, William, A World of Pure Experience, in: The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods 1 (1904), 533-543. Obgleich Peirce und Dewey ein ganz anderes Verständnis von Philosophie haben, drängt sich mit Blick auf diese methodische Bindung an die Erfahrung der Vergleich mit Wittgenstein (»Denk nicht, sondern schau!«) und natürlich mit der Phänomenologie oder Heideggers Fundamentalontologie auf.

Konsequenzen zu vergegenwärtigen, die wir mit dem Begriff verbinden. Der Witz dieser Methode der »Klärung durch Bedeutungskonkretisierung«[26] ist ihre unhintergehbare Erfahrungsbindung: Es gibt keine Bedeutung jenseits der erfahrbaren Beziehungen.

Peirces Reflexion auf die Erfahrung bleibt auf den ersten Blick dem kantischen Programm treu. Er stellt eine Kategorienlehre auf, die alle möglichen Formen der Erfahrung zu erfassen vorgibt und somit den Rahmen des sowohl logisch wie empirisch Möglichen absteckt. Wo Kant aber insgesamt zwölf Kategorien mit ontologischer Relevanz behauptet (etwa die Kategorie der ›Möglichkeit‹ und der ›Wirklichkeit‹), kennt Peirce nur noch die drei Kategorien der ›Erstheit‹, ›Zweitheit‹ und ›Drittheit‹. Die Abstraktheit dieser Kategorien erklärt sich durch den konsequenten Übergang von den Formen der Gegenstände der Erfahrung hin zu den Formen der *Beziehungen*, in denen Gegenstände in der Erfahrung auftreten können. Die Kategorien sind somit am besten als eine Kombinatorik der erfahrbaren Beziehungen zu verstehen.[27]

Peirce entwickelt ein triadisches Modell: Eine Wahrnehmung kann *direkt* gegeben sein, als eine unmittelbare Qualität ohne konkrete Gestalt (›Erstheit‹). Das ist gleichsam die Beziehung der Beziehungslosigkeit. Als zweites (›Zweitheit‹) kann eine Wahrnehmung eine Reaktion auf eine andere Wahrnehmung sein, wie etwa bei einem Schock oder bei einem Widerstand. Diese Zweitheit ist selbst noch qualitativ gebunden, drückt aber eine konkrete Beziehung zwischen Gegenstand und wahrnehmenden Subjekt aus. Mit ihr ist die Ebene der bewussten Wahrnehmung erreicht, da wir uns als an etwas anderes gebunden erfahren.[28] Die Kategorie der ›Drittheit‹ beschreibt schließlich die distanziertere Erfahrung eines Gegenstandes, *an dem* wahrgenommen wird, dass er in einer Beziehung zu etwas anderem steht. Hier erst wird eine Beziehung *als Beziehung* wahrgenommen.

---

26 Pape, Helmut, Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James, Weilerswist 2002, 92.

27 Ein ›Gegenstand der Erfahrung‹ ist hier logisch zu verstehen: Es geht darum, was wir in der Erfahrung als Gegenstand identifizieren können; nicht um eine Existenzbehauptung im ontologischen Sinne. Peirce bleibt somit auch durch seine Engführung von Logik und Erfahrung dem kantischen Programm treu – mit dem entscheidenden Unterschied, dass Peirce die Logik nicht mehr auf das assertorische Urteil reduziert. Vgl. ausführlicher zu der Kategorienlehre Pape, Helmut, Charles S. Peirce zur Einführung, Hamburg 2015, 29-50.

28 »It is inconceivable that there should be any effort without resistance, or any resistance without a contrary effort. This double-sided consciousness is Secondness. All consciousness, all being awake, consists in a sense of reaction between *ego* and *non-ego*, although the sense of effort be absent« (Peirce, Charles S., The Essential Peirce II, 268).

Unschwer lässt sich in dieser Reihung die Bestimmungsleistung des Denkens erkennen: Die bloße Qualität ist in sich unbestimmt und kann als bewusste Erfahrung überhaupt nicht beschrieben werden; Peirce greift u. a. auf den Vergleich mit dem Dämmerzustand zwischen Traum und Tag zurück.[29] Die Erfahrung gewinnt dann an Bestimmtheit und kann überhaupt erst ins Bewusstsein treten, sofern sie sich an etwas gleichsam reibt, etwas in Beziehung zu ihr tritt; das ist die Zweitheit. Diese Beziehung ist jedoch unverbunden und somit noch nicht *als* Beziehung erfahrbar. Erst durch die konkrete Festlegung, dass ein Fall einer allgemeinen Art vorliegt, wird diese Erfahrung in einen weiteren Rahmen eingebettet – sie wird verstanden. Diese dritte Kategorie ist das Denken, mit ihr erst betreten wir das Reich intellektueller Leistungen im engeren Sinne. So setzen alle Zeichen, gleich welcher Art, schon diese Kategorie der Drittheit voraus, da wir mit ihnen etwas (das Bezeichnete) zu etwas (dem Zeichen) in Beziehung setzen.

Um die realistische – und damit eigensinnige – Dimension dieser Semiotik zu sehen, ist der Hinweis hilfreich, dass Peirce die Vermittlung zwischen Zeichen und Bezeichneten selbst als eine Leistung *des Zeichens* begreift – und nicht etwa als eine Leistung des Bewusstseins. Charakteristisch ist etwa die Formulierung: »Thirdness is found wherever one thing *brings about* a Secondness between two things.«[30] Ein paradigmatischer Fall von Drittheit sind Naturgesetze wie die Schwerkraft. Diese bewirkt, dass wir immer wieder den Widerstand der Erde (Zweitheit) verspüren. Die Schwerkraft erzeugt also verlässlich die Beziehung, die wir in der Form der Zweitheit wahrnehmen, oder anders formuliert: Indem wir die Erfahrungen als Schwerkraft begreifen, haben wir ihr übergreifendes Prinzip benannt.

Die Allgemeinheit von Zeichen – also die Allgemeinheit von Bedeutungen – konstituiert sich auf analoge Weise. Auch hier haben wir phänomenal, also in der Beziehung zum Zeichen selbst, einen Fall von Zweitheit vorliegen. Dass ein Zeichen für etwas steht, *erfahren* wir im Umgang mit ihm. So sehen wir etwa in einem Foto das Bild einer Person und nicht ein wirres Farbmuster. Das ist eine Reaktion im Sinne der Zweitheit, vergleichbar mit der Wahrnehmung der Schwerkraft, und sie drängt sich ebenso selbständig auf. Aber das Zeichen hat nur diese Bedeutung, insofern es selbst die Kraft hat, in seinem Gebrauch immer wieder diese Beziehung herzustellen – insofern wir also immer wieder mit dem Foto diese Erfahrung machen *können*.

Was somit wirklich zwischen dem Foto, der Betrachterin und der abgebildeten Person vermittelt, ist das Potenzial des Gegenstands, im Gebrauch

---

29 Ebd., 4.

30 Ebd., 269 (meine Hervorhebung).

gleichartige Reaktionen herzustellen. Auf diese Weise können wir mit dem Zeichen *arbeiten* – es kann Glied in einer Reihe aufeinander aufbauender Handlungen werden, etwa wenn ein Foto dazu gebraucht wird, um eine persönlich unbekannte Person in einer Masse zu identifizieren. Das »wirkliche Sein« eines Wortes, so formuliert es Peirce, besteht in der »Tatsache, dass Existierendes sich ihm fügen wird« (*will conform to*).[31]

Was jedoch im Zeichen verkörpert wird, ist *immer* nur ein Potenzial. Die mit dem Zeichen in Anspruch genommenen Beziehung kann sich als ein Irrtum erweisen; vielleicht ist das Bild gar nicht das Foto einer Person, sondern das Produkt einer künstlichen Intelligenz und damit gar kein Abbild. Solche Prüfungen verlassen aber nicht die Ebene des semiotischen Verstehens, was sich schon daran erkennen lässt, dass das Foto dann ja *anders* verstanden wird; es verkörpert dann eine andere Beziehung. Die semiotische Kette bleibt geschlossen: wir verstehen Zeichen nur durch Zeichen, und nicht etwa in einem diese Verkettung durchbrechenden ›inneren Zustand‹, der frei von aller Zeichenbindung ist.

Freilich ist Peirce nicht der Meinung, dass Zeichen ganz allein ihre bedeutungsstiftende Kraft in sich tragen. Es lassen sich zwei Seiten identifizieren, die zur Zeichenbedeutung beitragen: Die konkrete Gestalt, ja Materialität des Zeichens, sowie der habitualisierte Umgang mit dem Zeichen (*habit*).[32] Gewohnheit und Zeichenobjekt tragen auf unterschiedliche Weise zum Gesamtergebnis bei. Ihre jeweiligen Anteile kommen gut in den Klassifikation der Zeichenarten zum Ausdruck, die Peirce am Leitfaden der Kategorien vornimmt. Bekannt geworden ist vor allem seine Unterscheidung zwischen ›indexikalischen‹, ›ikonischen‹ und ›symbolischen‹ Zeichen.[33] Diese Klassifikation orientiert sich an den spezifischen *Weisen der Bezugnahme*, mit denen ein Gegenstand eine semiotische Funktion annimmt. In ihnen verteilt sich der ›Eigensinn‹ der Bedeutung jeweils anders auf Gewohnheit und Zeichen.

Als erstes sind die von Peirce ›ikonisch‹ genannten Zeichen zu erwähnen. Sie gehören zur Kategorie der Erstheit und verkörpern vor allem die *Möglichkeit*, aufgrund ihrer spezifischen Form oder bestimmter Eigenschaften in eine weitergehende Beziehung eingebunden zu werden. So könnte eine

31 Ebd., 274.

32 Im pragmatistischen Verständnis hat die Gewohnheit eine synthetisierende und kreative Kraft: Sie stellt Allgemeinheit her, *indem* sie in derselben Art auf ein Zeichen reagiert – indem also ein Zeichengegenstand *als* ein Zeichen mit dieser oder jener Bedeutung aufgefasst wird. Vgl. ausführlicher Volbers, Jörg, Art. Gewohnheit, in: Festl, Michael G. (Hg.), Handbuch Pragmatismus, Stuttgart 2018, 101-107.

33 So etwa in *What is a Sign?* (Peirce, The Essential Peirce II, 4-10) und *Of Reasoning in General* (ebd., 11-27).

nur dahingemalte Zeichnung eines Gesichtes überraschend zum Bild einer existierenden Person werden, wenn wir an dieser Zeichnung Ähnlichkeiten zu dieser Person entdecken.[34] Bei dieser Zeichenart spielt das kreative Potenzial des Zeichens die zentrale Rolle; die verallgemeinernde Wirkung der Gewohnheit tritt dagegen zurück. Ausgewogener ist die Verteilung der Wirkungen beim ›indexikalischen‹ Zeichen. Als Zeichen der Zweitheit erhält es seine Bedeutung, weil die Beziehung zum Bezeichneten – analog zur spontanen Reaktion – durch eine zu dieser Beziehung äußerlichen Kraft oder Instanz gestiftet wird. So zeigt ein Wetterhahn die Windrichtung an, weil der Wind ihn dreht. Auch wenn die Gewohnheit hier durchaus eine große Rolle spielen kann, da für Peirce auch z. B. Aussagen der Form »Da ist etwas!« als Indizes zählen, ist sie in dieser Zeichenart nie die allein bestimmende Kraft zur Konstitution der Bedeutung. Erst bei den Zeichen der dritten Kategorie – den ›Symbolen‹ – hat sich die Zeichenfunktion von der konkreten Gestalt des Zeichens emanzipiert; hier finden wir Zeichen vor, die ohne inneren Bezug zum Bezeichneten eine allgemeine repräsentative Beziehung in Anspruch nehmen.

Die Anteile der Gewohnheit und des Zeichens am ›Eigensinn‹ verteilen sich also unterschiedlich. Bei Symbolen stiftet allein die Gewohnheit die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichneten, sie sind konventionell im üblichen Sinne; bei den anderen Zeichen ist die Materialität und konkrete Gestalt der Zeichen dagegen von größerer Bedeutung. Da Peirce aber der Meinung ist, dass ein gelingender Weltbezug nur unter Einbezug *aller* Zeichenarten möglich ist, bleibt auch noch die abstrakteste symbolische Deutung eingebettet in ein objektives Netz von Beziehungen, die gestiftet werden sowohl durch Gewohnheiten als auch durch die spezifische Form und Eigenschaften der Gegenstände, die zu Zeichen werden. Eine Zeichenart steht somit nie allein. So müssen indexikalische Zeichen (der Hinweis) mit einem Allgemeinverständnis verbunden werden, um informativ zu sein; ohne die Deutungsoffenheit ikonischer Zeichen wiederum könnten keine neuen Beziehungen oder Strukturen entdeckt und artikuliert werden. In diesem Sinne wirken alle Zeichen durch ihre je spezifischen Eigenschaften auf das Gelingen des Gesamtprozesses ein: »In all reasoning, we have to use a mixture of *likeness* [ikonische Zeichen], *indices* and *symbols*. We cannot dispense with any of them.«[35]

34 Das Beispiel stammt von Pape, Peirce zur Einführung, 126.
35 Peirce, The Essential Peirce II, 10.

IV. Dewey: Der Eigensinn der Mittel

In Deweys Philosophie lassen sich viele Aspekte der Semiotik, wie sie hier an Peirce entwickelt wurde, wiederfinden. Auch Dewey begreift Bedeutungen als erfahrbare Beziehungen. Zeichen sind für ihn definiert durch ihr an den Zeichenträger gebundenes Potenzial, spezifische Beziehungen einzugehen. Wie Peirce geht Dewey davon aus, dass erst auf der sprachlichen Ebene der Symbole die Zeichen sich von der konkreten Erfahrung emanzipieren und auf diese Weise eine neuartige Form intellektueller Kontrolle ermöglichen – Denken. Dewey unterscheidet terminologisch zwischen Zeichen und Symbole: Zeichen *sind bedeutsam* (*significant*), insofern sie in der Erfahrung mit etwas verbunden sind; das von Dewey bemühte klassische Beispiel ist Rauch als Zeichen des Feuers. Symbole hingegen *haben Bedeutung* (*meaning*) auf die selbständige Art, die auch Peirce hervorhebt: Sie stehen in keiner unmittelbaren Beziehung zu anderen Gegenständen; ihre Bedeutung ist unabhängig davon, ob eine bestimmte empirische Beziehung (wie die zwischen Rauch und Feuer) vorliegt.[36] Im Unterschied zu Zeichen verkörpern Symbole ihre Bedeutung in einem Gegenstand, dessen Gestalt keinen Einfluss auf die Bedeutung hat, der also arbiträr ist. Symbolische Bedeutung ist »embodied in an indifferent or neutral existence«.[37]

Die Sonderrolle der Symbole lässt sich positiv und negativ ausdrücken. Positiv formuliert, ist die Ablösung der Bedeutungsbeziehung von der spezifischen Situation, in der das Symbol genutzt wird, ein Gewinn an Abstraktion. Es lassen sich über den Kontext hinausgehende Verbindungen zwischen Phänomenen herstellen. Deweys Beispiel: Als Zeichen gesehen, zeigen Wolken die Wahrscheinlichkeit des Regens an; das *Wort* ›Wolke‹ mit einer allgemeinen Bedeutung ermöglicht darüber hinaus, die Wolken mit ganz anderen Phänomenen wie Druck, Erdrotation und Bewegungsgesetzen in Beziehung zu setzen.[38] Negativ formuliert, reicht der bloße Gebrauch von Symbolen aufgrund eben dieser Unabhängigkeit von den konkreten Umständen nie hin, um objektive Zusammenhänge zu etablieren: »words, or symbols, provide no

36 Die Unterscheidung von *sign* und *symbol* ist Teil einer allgemeinen Diskussion der Bedeutung in Deweys *Logik* (Dewey, The Later Works 1925-1953: Logic. The Theory of Inquiry, hg. von Jo Ann Boydston, Carbondale 1991, 48-65).

37 Dewey, Logic, 59. Deweys Wortgebrauch ist nicht konsistent; in früheren Schriften verwendet er *symbols* auch im Sinne des Symbolismus, also als eher ikonische Zeichen (etwa Bilder oder Diagramme), die aufgrund ihrer spezifischen Rolle in der Erfahrung eine besonders starke eigene Kraft in sich tragen (vgl. »vital incarnation« in Dewey, Experience and Nature, 72).

38 Dewey, John, Logic, 59.

evidence of any existence«[39]. Wie Peirce sieht Dewey somit die Notwendigkeit, Symbole und Zeichen – also in Peirces Terminologie die unterschiedlichen Zeichenarten – miteinander zu kombinieren.

Deweys Pragmatismus nimmt im Vergleich zu Peirce eine radikalere Bestimmung der Praxis vor, in der Zeichen kombiniert und rekombiniert werden. Dazu erweitert er Peirces Modell der Praxis der *inquiry* (dt. Forschung, Untersuchung). Als *inquiry*, oder auch schlicht *thought*, bezeichnet Peirce die Praxis, in Antwort auf eine Erfahrung des Zweifels Gewissheit zu suchen (auch bekannt als *belief-doubt-Schema*). Dewey teilt mit Peirce die Auffassung, dass eine solche Praxis ihren sachlichen Widerhalt in einer Erfahrung des Zweifels haben muss: Eine Untersuchung geht nicht willkürlich vor, sondern ist darauf gerichtet, einen erfahrenen Zweifel zu beseitigen. Auch findet sich bei Peirce bereits die von Dewey ebenso betonte Bedeutung des Praktischen: Eine *inquiry* ist keine distanzierte Reflexion, sondern eine Praxis, die ein Problem durch Handlung löst. Doch wo Peirce den Zweifel tendenziell immer wieder als eine Art Störung des Handlungsflusses beschreibt und die effektive Untersuchung dem Ziel der Wahrheitssuche unterordnet, verallgemeinert Dewey die Grundsituation der *inquiry* zu einem Problem des *Verstehens* im Sinne der pragmatistischen Semiotik. Die Aufgabe des Denkens, ja allen intelligenten Handelns überhaupt, sei die »conversion of causal bonds, relations of succession, into a connection of means-consequence, into meanings«[40].

Seinen Ausgangspunkt findet das intelligente Handeln damit für Dewey in einer »indeterminate situation«[41]. Eine Situation ist unbestimmt, wenn einige Aspekte in ihr unklar, uneindeutig oder widersprüchlich sind; wenn Bedeutungen nicht greifen, Ziele nicht realisiert werden können oder Zweifel das Handeln irritieren. Obgleich sich somit die »indeterminate Situation« auch als Zweifel melden kann, bietet Dewey eine im Vergleich zu Peirce formalere Definition der Ausgangslage des Denkens an. Entscheidend ist die Erfahrung der Inkohärenz, die Konfrontation mit bloßen »relations of succession«; der Zweifel ist nur eine mögliche Erscheinungsform einer solchen Unbestimmtheit.

Dieser formaleren Definition entsprechend fasst Dewey auch das Ziel des Denkens weiter. Peirce sieht die *inquiry* an ihrem Ende, sobald sich der Zweifel aufgelöst hat. Da Dewey die Ausgangslage abstrakter definiert, ist für ihn das Ziel der Untersuchung ebenso abstrakt. Das Ziel des Denkens besteht für Dewey darin, die bloß zeitlichen Abfolgen von Ereignisse in *verständliche* Beziehungen zu übertragen, also in Beziehungen, die über eine unverbundene

39 Ebd., 58.
40 Ders., Experience and Nature, 277. Vgl. auch ders., Logic, 108.
41 Ders., Logic, 108.

zeitliche Reihung hinausgehen. Ob dieses Verstehen auch einen möglichen Zweifel stillt, ist eine andere Frage.

An Deweys Beschreibung der *inquiry* lässt sich der Übergang von der Erstheit zur Drittheit erkennen, der ja eine sukzessive Zunahme von Bestimmtheit durch Vermittlung ist. Wir nehmen eine bloße Reihung von Ereignissen wahr, etwa Rauch und dann Feuer. Diese Ereignisse werden zunächst unmittelbar erfahren, stehen für sich und sind damit noch nicht als Beziehungen greifbar. Sie werden zu einem Problem, wenn sich die Notwendigkeit ergibt, sich zu diesen Ereignissen zu verhalten – sobald sie als Ereignisse einer *bestimmten* Art verstanden werden müssen.

In unserem Beispiel: Der Rauch beißt, das Feuer brennt; wir wissen nicht, was geschieht. Dewey zufolge *verstehen* wir nun diese Abfolge (im obigen Zitat: »relation of succession«), sobald wir sie selbst *als* Beziehung wahrnehmen (»connection of means-consequence«) und sie dadurch mit Bedeutung (»meaning«) versehen. Rauch und Feuer werden nicht als direkte Korrelate wahrgenommen, sondern als Ausdruck einer allgemeinen, übergreifenden Beziehung; in Peirces Terminologie: als Drittheit. Wir verstehen: Das Feuer ist Ursache des Rauchs. Schließlich kann diese Beziehung dann wieder selbst in andere Kontexte eintreten, etwa in der Sorge, dass das Feuer auf den ganzen Wald übergreift. Damit profitieren wir von der Eigenschaft der Symbole, sich von ihrem Ursprung in der Erfahrung emanzipiert zu haben: Wir können das Feuer nun selbst distanziert *als* Feuer verstehen und auf vorige Erfahrungen im Umgang mit ihm zurück greifen. Das Feuer wurde zu einem Zeichen, dessen Bedeutung (*meaning*) über die konkrete Situation hinausgeht.

An dem Beispiel wird deutlich, dass die von Dewey dem Denken zugeschriebene Umwandlung (»conversion«) von Abfolgen in Bedeutungen ein irreduzibel spekulatives Moment enthält. Das Verstehen bildet keine gegebene Eigenschaft ab, sondern legt uns darauf fest, dass das verstandene Phänomen die Beziehungen eingehen *kann*, die wir verstanden haben. Einen Gegenstand zu verstehen, heißt demnach, davon überzeugt zu sein, dass er sich auf eine bestimmte Weise verhalten wird. In Deweys eigenen Worten:

> To be acquainted with a thing is to be assured (from the standpoint of the experience itself) that it is of such and such a character; that it will behave, if given an opportunity, in such and such a way.[42]

42 Dewey, The Middle Works, 1899-1924: Journal Articles, Book Reviews, and Miscellany in the 1903-1906 Period, hg. von Jo Ann Boydston, Carbondale 1976, 110.

In einer Hinsicht freilich ist das Beispiel von Feuer und Rauch zu einfach: Es suggeriert, dass die Praxis des Verstehens sich distanziert zum erfahrenen Phänomen verhält, es gleichsam nur gedanklich neu einkleidet. Dewey lässt jedoch keine Zweifel daran, dass für ihn die Praxis der *inquiry* immer auch ein Eingriff in die Situation ist und ein neues Verständnis daher nur um den Preis einer Veränderung zu haben ist.[43] Er vergleicht die Gewinnung von Wissen mit dem Abbau von Erz: Um Neues über eine Situation zu erfahren, muss an ihr gearbeitet werden, so wie Erz aus dem Gestein herausgeschält wird.[44] Es müssen *Mittel* eingesetzt werden, um eine unbestimmten Situation in eine bestimmte zu überführen.

Der Witz dieser Beschreibung ist, dass die Arbeit an der Situation *auch* eine Arbeit an der Erfahrung der Situation ist; wir lernen, sie neu, anders, zu verstehen. Diese These Deweys gibt Anlass zu idealistischen Missverständnissen, scheint doch die Wirklichkeit hier im Wortsinn nur noch das Produkt unserer Tätigkeiten zu sein. Aber der Vergleich mit dem Erz zeigt gut, worauf Dewey hinaus will. ›Erz‹ bezeichnet eine Substanz, die es vor der Bestimmung *als* Erz nicht gab – weil die Beziehungen nicht existierten, die wir in Anspruch nehmen müssen, um etwas als Erz zu behandeln. Das heißt natürlich nicht, dass es kein Erz vor seiner Entdeckung gab. Es gibt durchaus ein Außen der menschlichen Praxis; Geologen können das Alter der Erde und damit einen Zeitpunkt bestimmen, zu dem es noch keine Menschen, ja noch nicht einmal einen Planeten gab.[45] Aber wir können nicht *verstehen*, was ein ›Erz an und für sich‹ sein könnte, unabhängig von allem spezifischen Verständnis, das jemals mit Erz verbunden wurde. Die Behauptung, es existierten Gegenstände unabhängig von der menschlichen Praxis, ist nicht falsch, sondern sinnlos.

Deweys Pragmatismus ist ein Realismus der Möglichkeiten und bleibt in diesem Sinne der Peirceschen Kategorienlehre treu: Nicht Gegenstände, sondern Beziehungen sind die Grundeinheit des Verstehens. Beziehungen müssen wiederum *hergestellt* werden können und setzen daher Möglichkeiten voraus.[46] Erz, so könnte man sagen, existierte immer schon als Potenzial; aber dass dieses Potenzial schließlich in der Form bestimmt wurde, in der es uns heute in den Lehrbüchern der Mineralogie entgegentritt, ist das Resultat der konkreten Tätigkeit, zu diesem ›Gegenstand‹ in Beziehung zu treten. Das resultierende Verständnis ist kontingent in dem Sinne, dass es keine

---

43 Godfrey-Smith, Peter, Dewey and the Question of Realism, in: Noûs 50 (2016), 73-89.

44 Dewey, Experience and Nature, 61.

45 Ebd., 1.

46 Deweys Philosophie weist hier eine starke Nähe zum Aristotelismus auf (Sleeper, Ralph W., The Necessity of Pragmatism. John Dewey's Conception of Philosophy, Chicago 2001).

intrinsische Notwendigkeit gibt, dass sich gerade unser Begriff des Erzes herausbilden musste; die Unterschiede der Verständnisse zwischen den Zeiten und Kulturen geben ein Zeugnis dieser Kontingenz. Doch das Resultat ist nicht willkürlich; um eine allgemeine Bedeutung anzunehmen, muss das Produkt des Denkens in stabile Beziehungen eingebunden werden können und ist insofern abhängig vom Entgegenkommen der Welt.

Wir erfahren also die Wirklichkeit an der Möglichkeit, uns zu ihr in Beziehung zu setzen. Für das Thema des Eigensinns ist hier von Interesse, dass diese Bestimmungsarbeit durch Mittel geleistet werden muss, die *selbst* etwas in der Erfahrung bewirken. Das denkende Individuum mag den Prozess des Denkens partiell kontrollieren, die leitenden Ziele und Zwecke bestimmen; die Praxis des Denkens kann aber nur *gelingen*, wenn die eingesetzten Mittel die richtigen Wirkungen zeitigen – wenn also die Mittel selbst ihren Beitrag leisten. Um Erz zu gewinnen, und damit das *Wort* ›Erz‹ in seiner uns geläufigen Bedeutung, musste der Stoff unzählige Male abgebaut, gewogen, klassifiziert, verglichen, analysiert und weiterverarbeitet werden; eine Praxis, zu deren Erfolg die unterschiedlichsten Mittel zusammen beitragen. Diese vermittelnden Handlungen dienen nicht nur dazu, Erz faktisch zu gewinnen; sie konstituieren *in eins* auch die Bedeutung dessen, was schließlich als ›Erz‹ bezeichnet wird, indem sie das Erz in zahlreiche Prozessen einbinden, an deren Anfang oder Ende es jeweils steht. Als ›Mittel‹ in diesem weiten Verständnis gelten daher Werkzeuge ebenso wie Formeln, Technologien, Begriffe oder der Körper. Auch Gewohnheiten sind in diesem Sinne Mittel; und wegen ihrer organischen Intelligenz darüber hinaus besonders wichtige: Sie etablieren allgemeine Reaktionsweisen, die verschiedene Gegenstände trotz einiger Unterschiede *als* gleichartige Gegenstände behandeln und somit allgemeine Merkmale hervortreten lassen.

Bisher wurde vor allem herausgearbeitet, dass der Einsatz von Mitteln die Bedeutung der vermittelten Relata bestimmt. Mit Blick auf Peirces Definition der Symbole muss auch festgehalten werden: In dem Maße, in dem Mittel verlässlich Konsequenzen erzeugen, nehmen *sie selbst* auch eine entsprechende Bedeutung an. So bedeutet Wasser eben auch Sauberkeit, weil es ein Mittel ist, Dreck zu entfernen; und eine rote Ampel bedeutet ›Stop!‹ (etwa an einer Tür aufgemalt), weil es ein Mittel ist, Autofahrer zum Halten zu bewegen. Hier greift Peirces Definition des Symbols: Die Mittel nehmen Bedeutung an, insofern sie das Potenzial verkörpern, entsprechende Konsequenzen zu erzeugen. Ob und wie weit dieses Potenzial auch immer realisiert wird, ist freilich eine andere Frage. Wenn es in der Praxis jedoch gelingt, stabile Vermittlungsleistungen zu generieren, schlägt der Erfolg auf diese Mittel zurück; sie gewinnen an Bedeutung oder an Konkretion. Das Mittel wird zum Symbol

seiner Wirkungsweise. Bedeutungen können auf diese Weise wachsen und sich wechselseitig anreichern.

V. Stabilität und Entzug

Kehren wir abschließend zur Leitfrage des Aufsatzes zurück. Es wurde behauptet, dass der weite Interpretationismus des Pragmatismus, wie er hier mit Peirce und Dewey entwickelt wurde, einen Ausweg aus der schlechten Alternative von metaphysischem Dogmatismus und konstruktivistischem Relativismus bietet. Wir können nun klarer formulieren, dass dieser Ausweg vor allem durch die von Peirce eingeführte Idee möglich wird, dass alle Gegenstände der Erfahrung *immer* in mindestens drei Hinsichten betrachtet werden können: *Für sich*, *in Verbindung mit etwas* und als *Vermitteltes*. Diese Konzeption verhindert, dass die Vermittlung einseitig als eine Art restlose Überwältigung von etwas Gegebenem erscheint.

Entscheidend ist, dass diese drei Hinsichten der Erfahrung (Peirces ›Kategorien‹) zwar *logisch* aufeinander aufbauen, aber damit keineswegs eine Hierarchie des Erkennens abbilden. Sie hängen zusammen, und erst in ihrem Zusammenhang kann sich Bedeutung bilden. Indem der Pragmatismus den Eigensinn der Zeichen und der vermittelnden Praxis betont, verteilt er die Last des Verstehens auf mehrere Schultern. Sowohl bei Dewey als auch bei Peirce findet sich entsprechend die These, dass eine gelingende Beziehung zur Welt die Anwendung *aller* Zeichenarten – oder allgemeiner formuliert: den Einsatz *vielfältiger* Mittel – erfordert. So ist der logisch finale Akt der Identifikation eines Allgemeinen gleichwohl kein Akt, der die Erfahrung transzendiert. Auch das sprachliche Zeichen (das Symbol) bleibt ein Gegenstand, zu dem wir weiterhin *in der Erfahrung* in eine Beziehung treten müssen. Auch die Bedeutung dieses Zeichens bleibt eine Frage seiner eigensinnigen Fähigkeit, diese Bedeutung zu verkörpern und verlässlich die von ihm vermittelte Beziehung herzustellen.

Das resultierende Gesamtbild lässt sich vielleicht am besten beschreiben als eine Verschiebung der paradigmatischen Leitmetaphorik des Verstehens. Das klassisch subjektphilosophische Bild des Verstehens orientiert sich an der Metaphorik des ›Lesens‹ eines Textes. In dieser Metaphorik bleibt der Text ein fixiertes Objekt, und nur das Verstehen ist dynamisch. Der Pragmatismus hält dagegen das Bild einer *inneren* Ausdifferenzierung der praktisch vermittelten Erfahrung. Die Leistung des Verstehens ist nicht das Entziffern eines Gegebenen, sondern die Erzeugung von neuen Beziehungen *innerhalb* einer verstehenden Praxis. Das Subjekt tritt nicht zum Objekt des Verstehens

hinzu. Vielmehr treten Subjekt und Objekt in der »indeterminate situation« auseinander und stellen durch die Praxis des Verstehens wieder eine andere Beziehung her.

Die Parallelen zu Hegels Philosophie sind unverkennbar: Wie bei Hegel ist die Störung im Weltverhältnis, die in der »indeterminate situation« erfahren wird, der irreduzible *Ausgangspunkt* des Denkens und nicht etwa eine unerwünschte Abweichung – denn ohne Differenz keine neuen Beziehungen. Was im Pragmatismus fehlt, ist freilich die Gewissheit, dass diese ständige Bewegung der inneren Ausdifferenzierung notwendig zu einem Zuwachs an Freiheit und Selbstbewusstsein führen wird. Die These, dass wir uns der Erfahrung nicht entziehen können, bedeutet eben auch, dass jede neu etablierte Beziehung wieder selbst ein Problem werden kann. Bedeutung entsteht für Peirce und Dewey, indem ein Gegenstand vermittelnd wirkt. Warum und weshalb etwas so wirkt, wie es wirkt – diese Frage kann keine Antwort außerhalb der Erfahrung finden. Nicht, weil uns der Zugang zu einer vorgeblichen Welt ›hinter‹ der Erfahrung verwehrt bleibt. Sondern weil jede *Bestimmung* einer Wirkung – also jedes Verstehen – selbst ein weiteres Ereignis der Erfahrung ist, bei dem sich die Frage wiederholen kann, was denn *diese* Beziehung des Verstehens eigentlich für eine Beziehung ist. Es entsteht ein unendlicher Regress, der keinen Halt in einer abschließenden Bedeutung finden kann.[47]

Die Erfahrungsbindung der semiotischen Vermittlung ist zugleich aber auch der Grund dafür, dass die beiden hier diskutierten Autoren der Überzeugung waren, dass wir mit den Mitteln des Denkens – und durch die pragmatistische Analyse des Denkens – durchaus Fortschritte erreichen können. Dem Regress der Zeichen steht ihre Wirkmacht gegenüber. Im Gegensatz etwa zu Kants transzendentalem Subjekt oder zu einer autonomen Logik des sich entziehenden Diskurses sind die Vermittlungen pragmatistisch verstanden immer auch praktischer Natur, da sie ja als mit dem Zeichen verbundene *Wirkungen* konzipiert werden. Auf Zeichen, Dinge und Praktiken aber kann Einfluss genommen werden, sie lassen sich verändern. Gerade der Eigensinn

47 Im Detail ist diese Diagnose freilich zu differenzieren. Peirce gesteht die Möglichkeit eines *final interpretant* zu, also der abschließenden Bedeutung eines Symbols. Diese wird jedoch rein konditional und damit kontrafaktisch definiert als die Bedeutung, der alle folgen *würden* (Peirce, The Essential Peirce II, 323, 499). Die Frage ist also, ob die endlose Reihe von Zeichen eine Tendenz aufweisen *muss*, sich in einen solchen finalen Interpretanten zu verdichten. Peirce stützt seine Überzeugung, dass es eine solche natürliche Tendenz gibt, auf diverse metaphysische Annahmen (vgl. Hookway, Christopher, Design and Chance: The Evolution of Peirce's Evolutionary Cosmology, in: Transactions of the Charles S. Peirce Society 33, 1997, 1-34), die aber nicht geteilt werden müssen, um seine Semiotik zu übernehmen.

der Vermittlung eröffnet daher die Möglichkeit, ja, letztlich sogar die ethische *Notwendigkeit*, auf die vermittelnden Prozesse Einfluss zu nehmen. So sieht Dewey in der Tatsache, dass wir heute Einfluss auf das Verhalten von morgen nehmen können, den Kern ethischer Verantwortung.[48] Diese Verantwortung ist aber nicht zu trennen von einem im Kern ›experimentellen‹ Umgang mit der Wirklichkeit, in dem die möglichen Bedeutungen eben nicht einfach nur hingenommen, sondern auch frei und imaginativ variiert werden. Die eigentliche Lehre der experimentellen Naturwissenschaften ist demnach, dass sie dieses freie, im Kern kreative Spiel institutionell verankern und methodisch ausbauen mussten, um Erfolg zu haben. Mit Dewey steht das Experiment der Kunst näher als dem Gericht: Es geht nicht darum, die Erfahrung in den Zeugenstand zu berufen (wie Kant behauptet); sondern um eine Variation der Formen der Vermittlung mit dem Ziel, neue Verhältnisse herzustellen. Das kann systematisch kontrolliert geschehen, wie im realen wissenschaftlichen Experiment; aber auch spielerisch und ungeleitet. Entscheidend ist die Möglichkeit, etwas zu ändern. Für Dewey ist dieses praktische Vorgehen das Muster jeder Art von intelligenter Tätigkeit, und das sogar schon auf organischer Ebene. Schon der einfachste Organismus erhält sich am Leben, indem er seine Beziehung zur Umwelt immer wieder ändert; und dies nicht zuletzt, wie Dewey auch hervorhebt, indem dieser Organismus die Umwelt selbst ändert – also die Mittel, die seine Lebenswirklichkeit formen und beeinflussen.

Der Eigensinn der Mittel, die Verstehen überhaupt erst ermöglichen, führt somit zu einem gespaltenen Ergebnis. Auf der einen Sinn ist diese Eigensinnigkeit der Grund dafür, dass das Verstehen immer wieder an seine Grenzen geführt wird und sich der völligen Kontrolle entzieht. Die Fähigkeit des Denkens, Probleme zu lösen, ist immanent begrenzt, weil es keine völlige Kontrolle über die Mittel haben *kann*, die seine Operation garantieren. Zuletzt ist auch das Denken ein Mittel, dessen Effektivität davon abhängt, dass die richtigen Mittel gewählt werden – dass also die Untersuchung in der Form stattfindet, die dem Gegenstand angemessen ist. Damit ist bereits die Wahl der Mittel – die Wahl einer bestimmten Form des Denkens – eine Entscheidung, die Alternativen ausgrenzt. Und mit jedem weiteren Schritt in der Untersuchung, der Beziehungen herstellt und auf die vorigen Ergebnisse aufbaut, werden andere mögliche Beziehungen ausgeschlossen.

Den Grenzen des Denkens steht andererseits die irreduzible Vielfalt der Beziehungen entgegen. Es gibt nicht ›den Gegenstand‹, denn jeder Gegenstand der Erfahrung kann in einer Vielzahl weiterer Beziehungen eingebunden

48 Dewey, John, The Later Works, 1925-1953: Ethics, revised edition [1932], hg. von Jo Ann Boydston, Carbondale 1985, 303.

werden. Jede Beziehung wiederum ist eingebettet in einem weiteren Netz von Beziehungen unterschiedlicher Art. Es gibt daher auch nicht ›die Beziehung‹, denn ob eine Beziehung vorliegt, ist selbst wiederum vermittelt durch andere Beziehungen, zu denen nicht zuletzt auch die Notwendigkeit gehört, die Beziehung in Erfahrung zu bringen. Paradoxerweise führt gerade diese Auflösung jeglicher ontologischen Hierarchie in der Summe zu einem moderaten Realismus. Denn die Beziehungen können ja nur *wirken*, insofern sich das in ihnen verkörperte Potenzial realisieren lässt. An die Stelle des Bildes einer Erkenntnis, die richtig oder falsch liegen kann, tritt somit das Bild einer zunehmenden *Verflechtung* mit der Welt durch den Einsatz von Mitteln, die wirken, weil sie selbst Teil der Welt sind, die sie zu erschließen helfen.

Autorinnen und Autoren

Andrea Albrecht
Dr. phil., Professorin für Deutsche Literaturwissenschaft, Universität Heidelberg

Emil Angehrn
Dr. phil., emeritierter Professor für Philosophie, Universität Basel

Johannes Corrodi Katzenstein
Dr. phil., Titularprofessor für Religionsphilosophie, Theologische Fakultät Zürich

Lutz Danneberg
Dr. phil., emeritierter Professor für Deutsche Literaturwissenschaft, Humboldt-Universität zu Berlin

Katharina Eberlein-Braun
Dr. theol., Akademische Rätin a. Z. am Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen, Universität Bamberg

Selin Gerlek
Dr. phil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie, Fernuniversität Hagen

Andreas Mauz
Dr. theol., Germanist und evangelischer Theologe, Universität Zürich

Christan Meier zu Verl
Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Allgemeine Soziologie und Kultursoziologie, Universität Konstanz

Hans-Jörg Rheinberger
Dr. phil., ehem. Direktor des Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin

Christiane Tietz
Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie, Universität Zürich

Jörg Volbers
Dr. phil., Gastprofessor für Philosophie, Freie Universität Berlin